3 1761 08149956 8

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

paraissant tous les deux mois

SOUS LA DIRECTION

DE

H. VUILLEUMIER, D. Th.

professeur de théologie à l'Université de Lausanne,

ET DE

PH. BRIDEL

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. Vinet.

Trente-cinquième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

1902

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. Vuilleumier et Ph. Bridel, sont secondés par un comité qui se compose de MM. *Ph. Berger*, de l'Institut de France, à Sceaux (Seine) ; *P. Chapuis*, professeur à l'Université de Lausanne ; *E. Comba*, professeur à l'Ecole vaudoise de Florence ; *E. Dandiran*, professeur à l'Université de Lausanne ; *Marc Doret*, pasteur et professeur à Genève ; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel ; *Gaston Frommel*, professeur à l'Université de Genève ; *Lucien Gautier*, à Genève, professeur honoraire de la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud ; *P. Lobstein*, professeur de théologie à l'Université de Strasbourg ; *Ernest Martin*, professeur à l'Université de Genève ; *Ch. Monvert*, professeur à la Faculté indépendante de Neuchâtel ; *Edmond Stapfer*, pasteur et professeur, à Paris.

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

BR
3
R4
année 35

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

ÉTUDE SUR L'ESSENCE DU CHRISTIANISME

DE HARNACK

par ED. LOGOZ, pasteur[1].

Messieurs,

Je n'ai pas la prétention de présenter un ouvrage nouveau... pour vous. Et dans l'élaboration de cette étude, le sentiment pénible m'est venu parfois d'arriver trop tard et de raconter une vieille histoire, car l'œuvre de M. Harnack date du siècle passé. Semblable à ces légendaires Bretons qui connurent l'exécution de Louis XVI à l'avènement de Louis XVIII, j'appris l'an I du vingtième siècle (1901) que le dix-neuvième (pour nous) avait fini à Berlin dans la rumeur d'un acte qui eut un retentissement énorme dans le monde religieux. Le professeur Adolphe Harnack avait donné dans le semestre d'hiver 1899-1900 une série de seize conférences sur « l'essence du christianisme. » Improvisée, cette exposition n'aurait, paraît-il, jamais eu l'honneur de passer sous les presses d'une imprimerie, si un auditeur fervent n'avait sténographié la parole de l'orateur. De ce manuscrit, dont seule la langue a subi de légères retouches, est sorti le livre qui fit tant de bruit.

Que nous ne soyons pas en présence d'une bagatelle ou d'une production fugitive, les faits suivants en donneront le suffisant témoignage en attendant que l'étude des grandes questions soulevées force notre opinion. Six cents étudiants

[1] Cette étude a été présentée à la Société vaudoise de théologie.

de toutes les facultés se pressèrent aux seize séances de l'éminent théologien, salué chaque fois par d'enthousiastes acclamations. L'exemplaire du livre que j'ai sous la main appartient à la cinquième édition, et à ce jour, je pense, vingt-cinq mille volumes sont répandus aux quatre coins du monde. Se faire des rentes comme le romancier à la mode avec un livre austère, aussi savant que religieux, coûtant avec cela deux fois le prix d'un roman, c'est là sans doute un cas unique dans l'histoire de la librairie. Enfin la presse de tous les partis en Allemagne, voire même la presse politique et la presse socialiste pour laquelle la religion est, suivant la formule dédaigneuse de Liebknecht, *Privatsache*, et la théologie un passe temps de vieillards, — la presse a fait à l'*Essence du christianisme* un accueil passionné. — A l'opinion de gauche, qui saluait un nouveau Schleiermacher dont la pensée tombe d'aplomb sur l'âme contemporaine, a répondu à droite un long cri de colère où se confondirent les accents de la terreur, de la tristesse, et même du sarcasme. Tous les conseils ecclésiastiques du royaume de Prusse s'émurent comme devant un péril national, portèrent la question brûlante à l'ordre du jour des sessions de printemps 1901 et prirent position. Si bien qu'on s'étonne encore que l'empereur, dont l'aversion pour Harnack est notoire, n'ait pas fulminé une sentence d'excommunication.

Au sein de ce tumulte, l'auteur conservait la belle sérénité qui sied au vrai savant, à l'homme qui trouve la sanction de son travail dans sa conscience, et n'accorde qu'un sourire ou le silence à l'opinion mouvante du jour. Il a écrit à cet égard deux préfaces significatives.

La première nous laisse entrevoir l'état d'âme de l'auteur au moment de livrer ses discours à l'impression. Il ne laisse pas de nous dire qu'il entendait d'abord ne s'adresser qu'à des universitaires, et que seule cette intention, — avec le raccourci de parole et la concentration de pensée qu'elle permet — justifie l'entreprise téméraire d'exposer le christianisme dans son principe et dans son histoire en seize leçons. Nous apercevons déjà entre les lignes brèves de cet avant-propos

que l'historien de race et l'évocateur de l'âme des siècles passés est un homme dont le regard aigu sait pénétrer le cœur de ses contemporains. Il a connu, à Berlin comme ailleurs, l'attitude singulière, faite de compassion et d'ironie, que la jeunesse studieuse affecte vis-à-vis des théologiens, comme en face d'intelligents maniaques qui par hypertrophie cérébrale accordent une importance capitale à des choses qui n'ont plus ni vie ni signification. Derrière cette pitié polie il a reconnu chez l'élite intellectuelle, avec le mépris de toute foi religieuse, la décomposition de la vie morale, le scepticisme radical, et le dégoût de tout, jusqu'au dégoût de la volupté sensible. Emu à son tour de pitié pour une jeunesse dont l'âme agonise, et d'une sainte jalousie pour la cause qu'il défend, il a prétendu parler en professeur à des étudiants, à la gloire de l'Evangile. L'intention était noble et pure. Savoir cela, c'est comprendre à moitié le livre, fruit de discours académiques dont le succès parut répondre à un besoin du temps. D'ailleurs M. Harnack déclare en terminant qu'il a voulu servir la cause de la science et de la paix, et ne pas faire œuvre de polémique. Cette remarque montre assez qu'il n'était pas sûr qu'on l'entendrait ainsi ; et l'événement lui a donné raison au-delà de ce qu'il craignait. Il n'y avait pas de quoi l'émouvoir.

La nouvelle préface d'une page, qui ouvre la cinquième édition du livre, nous montre le cas qu'il fait du torrent de publications hostiles parues depuis un an et la fière impassibilité du penseur assis dans sa tour d'ivoire : « Je les ai lues dit-il, puis jetées au panier. Elles n'avaient, hélas ! rien à m'apprendre. » M. Harnack traite avec un égal dédain la réfutation du professeur Walther de Rostock, et les libelles des scribes pieux et ignares qui écrivent dans les gazettes religieuses. Sa crainte est de voir se réaliser la prédiction de Schleiermacher, que la foi ne marche de conserve avec la barbarie. Mais laissons les préfaces, et n'allons pas donner nous-même à ces modestes pages une introduction démesurée. Aussi bien l'étude du livre est-elle seule digne de votre indulgente attention.

L'ouvrage se compose de deux parties distinctes. La première sous ce titre : *L'Evangile*, par quoi il faut entendre l'Evangile en soi, dans son origine et dans son principe, c'est-à-dire l'essence même du christianisme, puisque la seconde partie porte en suscription : *L'Evangile dans l'histoire,* et traite en effet des grandes formes qu'à revêtues l'Evangile. Devant la tâche impossible de rendre compte du livre entier en une séance, je me suis arrêté à la première partie, la plus étendue d'ailleurs, celle où ma curiosité s'est éveillée et où mon intérêt est demeuré le plus vif.

S'il faut se souvenir avec John Stuart Mill, qu'il a paru un homme du nom de Socrate, l'humanité ne peut oublier, dit M. Harnack, qu'un homme du nom de Jésus a vécu dans son sein. Cependant son étoile pâlit manifestement et descend à l'horizon. Il est vrai que celui qui a reçu un rayon de sa lumière, ne saurait jamais redevenir tel qu'il aurait été s'il n'avait jamais entendu le nom de Jésus.

Une foule d'hommes, et là est le malheur, ne conservent du Christ de leur jeunesse qu'une image bientôt dédaignée, comme un souvenir malaisé et une superstition, incapable de produire la force et la vie. Si par aventure quelqu'un de ceux-là, travaillé par la préoccupation religieuse, s'avise de rechercher qui fut Jésus-Christ, et s'adresse à la littérature du jour, il ne manque pas de tomber dans un abîme de perplexités. Certains docteurs lui disent : le christianisme est une religion voisine du bouddhisme, dont le ressort secret est la haine du monde et le pessimisme. D'autres en revanche croient avoir dévoilé une vérité profonde en assurant que le christianisme est une religion optimiste, couronnement du judaïsme. A cela des initiés rétorquent que l'Evangile n'a rien à faire avec le judaïsme, mais qu'il est une fleur, la dernière fleur éclose sur le tronc vieilli de l'hellénisme.

Des philosophes de la religion, appelés à la barre, enseignent gravement que l'Evangile repose sur une métaphysique déterminée, en dépit que leurs contradicteurs soutiennent que l'Evangile, étranger à toute philosophie, ne serait qu'un remède offert à l'humanité souffrante.

Les derniers venus, ceux qui se vantent de voir les choses d'en bas, d'avoir les pieds sur la terre, et non les ailes d'Icare, ne se gênent pas pour proclamer que l'histoire de la religion, des mœurs et de la philosophie est une vanité et une plaisanterie et que sous tous les grands mouvements d'âmes il n'y a de réellement intéressant que le côté économique ; que le christianisme primitif est ainsi un simple mouvement social, et Jésus-Christ un rédempteur socialiste, le sauveur des petites gens. Au terme de cette enquête, où chacun fait sa déposition, les littérateurs et les artistes comme les théologiens et les philosophes, le chercheur inquiet, rebuté par tant de témoignages contradictoires, renonce d'ordinaire à l'entreprise impossible. Au reste, ce sera sa consolation : que nous importe l'histoire et une personnalité d'il y a dix-neuf siècles! Il est insane d'aller puiser notre idéal et nos forces dans de vieux manuscrits.

Oui et non. Car si le christianisme est porteur d'un idéal et d'une culture morale que l'humanité ne dépassera jamais, suivant Gœthe, à l'oublier, l'humanité ne peut que déchoir. Le christianisme n'est pas mourant et les couronnes funèbres sont trop tôt tressées. Il vit, il passionne les esprits, aujourd'hui plus qu'hier ; il est aimé et il est haï, et cette haine signale sa vitalité non moins que cet amour. Ce qui meurt, c'est la religion d'autorité ; et l'âme humaine cherche la religion.

Qu'est-ce que la religion ? Nous ne répondrons pas à cette question, dit M. Harnack, ou plutôt nous la résoudrons par celle-ci : *Qu'est-ce que le christianisme ?*

L'auteur, dans son œuvre, ne veut connaître que les moyens de l'*histoire*, à l'exclusion des méthodes de l'apologétique et de la philosophie de l'histoire. Et il prend la peine de s'expliquer là-dessus. Certes, l'apologétique se propose une tâche excellente : démontrer le droit à l'existence de la religion chrétienne et prouver sa valeur nécessaire à la vie intellectuelle et morale. Mais jusqu'ici cette tâche a été illusoire et l'apologétique n'a fourni aucun modèle vraiment grand.

Non seulement elle ne sait pas exactement ce qu'elle doit

défendre sous le nom de christianisme, mais elle cherche encore sa méthode. De même qu'il n'y a pas une dogmatique et une Eglise, mais des dogmatiques et des Eglises, il a paru un certain nombre d'apologétiques également insuffisantes. Plus qu'insuffisantes, puisqu'elles compromettent la sainte cause qu'elles prétendent servir. En présentant la religion comme une panacée capable de guérir tous les maux de la société, elles la sacrifient, lui arrachent son aiguillon et prouvent à peine qu'elle soit désirable et inoffensive. Ajoutez à cela que nos apologies sont toutes influencées par un parti-pris ecclésiastique ou confessionnel, autrement dit entachées d'étroitesse et d'erreur.

On peut néanmoins concevoir une apologétique efficace, à la condition de se rappeler que la religion chrétienne est une puissance supérieure, une chose simple, tendant à un point fixe : la vie éternelle, dans la force et sous les yeux de Dieu. L'apologétique devra également avoir présent à l'esprit le mot de Gœthe : L'humanité progresse toujours, et l'homme reste toujours le même, et saura s'adresser, non à la société ou à l'homme du jour, mais à l'homme éternellement le même, toujours aux prises avec la contradiction permanente de sa nature et de la vie.

Vous ne dédaignerez pas, messieurs, le développement ci-dessus, dès lors qu'il manifeste l'accord singulier des deux théologiens qui passent pour des maîtres en leur pays, M. Sabatier en France, M. Harnack en Allemagne.

L'auteur de l'*Essence du christianisme* n'est pas moins sévère pour la méthode traditionnelle de la philosophie de la religion : extraire par analyse et par synthèse le fond commun des religions, puis en déduire par procédé rationnel le principe de la religion, enfin mesurer le christianisme à cette norme pour en prouver la vérité, cette méthode rend sceptique à bon droit. *Latet dolus in generalibus.* Une philosophie de la religion ne saurait conclure qu'à l'universel soupir de la race, si bien traduit par saint Augustin : « Seigneur, tu nous as créés pour toi, et notre cœur est inquiet, jusqu'à ce qu'il ait trouvé en Toi son repos ! »

Le théologien berlinois n'a pourtant pas voulu faire un traité de psychologie religieuse, mais répondre à cette question strictement historique : Qu'est-ce que la religion chrétienne ?

Ici se place en première ligne le problème des *sources d'information*. Le problème étant de nature religieuse impose des conditions particulières.

L'historien qui prétendrait le résoudre sur les seules données primitives, qui sont ici Jésus-Christ et son Evangile, courrait le risque certain d'échouer. Une puissante personnalité religieuse ne dépose pas seulement sa pensée dans des paroles et dans des actes, mais dans l'âme de ceux qui l'ont approchée. Il y a toujours un reflet et une image du Maître dans le disciple.

Etudier cette influence et contempler cette image réfléchie s'impose au penseur qui veut comprendre la personnalité totale du Maître. Car il s'agit en face de Jésus-Christ moins d'une *doctrine* que d'une *vie* dont la nature est de se communiquer de proche en proche, indéfiniment, de gagner toujours en étendue et en profondeur, à travers les différences de milieu, de race, de culture et même de temps. Les philosophes et les génies meurent ; seuls leurs écrits et leurs actes les font revivre. Jésus-Christ vit perpétuellement dans la personne du chrétien et dans l'Eglise. L'histoire du christianisme est ainsi un document essentiel à l'intelligence du problème de l'essence du christianisme.

N'y aurait-il pas une quatrième source d'information ? Cette partie si remarquable du livre de M. Harnack n'est-elle pas incomplète ? Et cette source n'est-elle pas d'une importance capitale ? Jésus-Christ vit ou ne vit pas dans l'âme de l'historien. S'il ne vit pas, on peut avoir le Jésus de Renan ou celui de Nietzsche, pour ne citer que ceux-là. Des portraits brillamment brossés, avec science et érudition, mais enfin des portraits peints par des aveugles et sans modèle.

Nous soulevons ici un nouveau problème. Un incroyant est-il apte à comprendre le phénomène du christianisme ? M. Harnack, lui, est un croyant ; son livre est traversé d'une

flamme qui en fait une véritable apologie non moins qu'une œuvre de science. Et le théologien a retrouvé l'Evangile dans les écrits apostoliques et sous le phénomène changeant du christianisme historique, le Christ qui vit dans le croyant. Et ce Christ est le lieu de réconciliation entre les besoins du cœur de l'homme qui demeure le même et les exigences de la pensée du savant moderne.

Cette première conférence finit par l'aveu que l'historien, muni de tous les moyens de savoir et d'un sens critique aiguisé, ne peut prétendre qu'à des conclusions relatives. Les jugements absolus en matière religieuse ne sont autres que les convictions ; à ce titre ils ne sont jamais le fruit du travail de l'intelligence, mais supposent toujours l'intervention supérieure du sentiment et de la volonté.

Puis le conférencier aborde de front son sujet. « Qu'est-ce que l'Evangile ? » signifie d'abord : *Qu'est-ce que la prédication de Jésus-Christ ?*

Le document de cette prédication fut toujours, d'après le consentement unanime de l'Eglise, le recueil des quatre évangiles canoniques et un certain nombre de fragments épars dans les écrits apostoliques. Mais tandis que l'Eglise, même dans le siècle qui vient de finir, vivait de la tradition et acceptait le Nouveau Testament comme un bloc intangible, la théologie critique entreprenait la revision sévère des lettres de légitimation des livres sacrés. La science est arrivée à des résultats contradictoires pour la grande majorité des livres du Nouveau Testament.

Je n'ai pas la vaine prétention de rouvrir devant vous ce débat. M. Harnack, faisant œuvre de science devant un public lettré, devait naturellement indiquer les résultats de sa propre critique et indiquer son point de vue.

D'après lui, nous avons pour l'histoire de Jésus trois documents primaires d'une autorité indiscutable, les évangiles de Matthieu, Marc et Luc, auxquels on peut ajouter quelques fragments de Paul. « Tout le reste », je cite textuellement, « est à laisser de côté ». En particulier, il est permis de négliger le quatrième évangile, qui n'est pas de Jean et ne

revendique nullement cette paternité. Ce n'est pas une source historique au sens ordinaire du mot. L'auteur travaille sur la tradition avec une souveraine indépendance, arrange les événements, voit les choses à travers le prisme d'une lumière étrangère, compose les discours, et imagine des cadres propres à illustrer de hautes pensées. C'est pourquoi son œuvre, qui repose sans doute sur quelque tradition authentique, mais inconnue, ne saurait être un document de l'histoire de Jésus. Par contre c'est une source de premier ordre pour qui veut étudier quelle image vivante de la personne de Jésus, quelle lumière et quelle ardeur l'Evangile a fait jaillir dans l'âme des disciples.

Il n'en va pas de même des trois premiers évangiles. Le travail de deux générations de critiques et d'historiens leur a rendu les titres et la valeur dont David-Frédéric Strauss croyait les avoir dépouillés. Seulement, ce ne sont point proprement des récits d'histoire, écrits pour raconter ce qui s'est passé, tout simplement. Ce sont des livres composés pour l'évangélisation. L'intention qui les dicta était d'ordre pratique : faire naître la foi en la personne et en la mission de Jésus-Christ.

Ecrire les discours et décrire les faits et gestes du Maître dans leurs rapports avec l'Ancien-Testament, marque et sert cette intention. Toutefois cet élément tendancieux ne les rend pas suspects comme sources historiques, parce que le but des auteurs coïncide avec les vues de Jésus lui-même.

Les évangiles ne sont, ni des œuvres de parti-pris, ni des écrits entachés d'esprit grec. Ils appartiennent par leur contenu essentiel à la première période du christianisme, celle qu'on peut appeler l'époque paléontologique. La langue grecque enveloppe ici comme un voile transparent la tradition primitive, si facile à transposer en hébreu ou en araméen. Ce genre littéraire, tout à la fois étrange et suave, n'a été possible que durant un temps très court. — Nous possédons là la première tradition chrétienne.

A quel point cette tradition était pure, et combien elle était respectée, le troisième évangile en témoigne. Le fin lettré

d'origine grecque qui le composa sous le règne de Domitien, à la fin du premier siècle, s'est appliqué à conserver à son livre la tournure de langage, l'agencement de la phrase, et le coloris archaïque que nous trouvons chez Marc et Matthieu. Au reste, il paraît avoir travaillé d'après Marc, et une source que l'on reconnaît chez Marc et Matthieu. Enfin, que nos trois premiers évangiles nous aient conservé la tradition la plus complète, la plus pure et la plus ancienne de l'histoire de Jésus, le fait que cette tradition est presque exclusivement galiléenne, si l'on excepte l'histoire de la passion, apporte à ce point de vue un argument très fort, qui se retourne contre Jean.

Vous conviendrez, Messieurs, que ce point de vue, pour positif qu'il soit en faveur des trois premiers évangiles, n'en est pas moins critique. Néanmoins vous ne demanderez pas de mon incompétence qu'en dépit du titre de mon travail je fasse la critique de cette critique interne de nos évangiles. Car, à supposer que je trouve des raisons de révoquer en doute ses conclusions, le théologien berlinois répliquerait que la critique externe ou le témoignage historique justifie sa liberté d'esprit en présence de documents sacrés. Il nous dirait, par exemple, que nos réserves ne sont que des scrupules de croyants apeurés qui attachent à l'idée d'un canon intangible l'importance d'un acte de foi, mais que ce sont surtout les scrupules de l'ignorance. A l'appui de ce jugement injurieux et impie, il nous prouverait, — tous les documents apostoliques en main, — que le Nouveau-Testament s'est lentement formé, sous l'empire de nécessités polémiques, par élimination et par adjonction successives d'écrits également vénérés, au prix de luttes ardentes durant lesquelles les partis adverses usaient à l'égard des écrits sacrés de la même indépendance critique que celle que revendique la théologie moderne; si l'on excepte l'Ancien-Testament et les λόγια τοῦ κυρίου. Bref, en l'an 150 on ne rencontre nulle part dans la chrétienté de Nouveau-Testament formé.

Il est même certain que la tradition originale n'a pas tardé à être surchargée et dénaturée, et que nos évangiles en por-

tent le stigmate. Car notez que les normes sacrées de l'ancienne critique, l'authenticité, l'inspiration et la canonicité n'ont plus d'emploi, et ne sont plus d'aucune signification ici. Aux yeux de la science, il est superflu de batailler sur ces questions secondaires. Les trois premiers évangiles demeurent les documents de la vie de Jésus, parce qu'ils contiennent la tradition la plus pure de l'Evangile. Non que tout y soit d'un or très fin, mais enfin le métal précieux abonde; et il est facile d'éliminer la gangue. Ainsi, par exemple, l'histoire de l'enfance est légèrement teintée de couleur mythique. On ne peut vraiment objecter aux Evangiles que *l'élément miraculeux*. Là est la pierre d'achoppement. Par bonheur la science historique a fait de tels progrès, elle a acquis à la fin du siècle passé une intelligence si large et si haute de son objet, qu'elle ne refuse plus créance avant tout examen à des récits entachés de surnaturel.

Arrivé à ce point de son exposition, M. Harnack expose et résoud la question du miracle en quelques lignes d'une parfaite limpidité.

Nous savons d'abord que les Evangiles sont les témoins d'un temps où le miracle était pour ainsi dire journalier. Habitués à faire de la religion l'unique sphère du merveilleux, nous avons oublié que l'antiquité se sentait enveloppée de toutes parts par le surnaturel. Les anciens attribuaient des miracles à toutes les divinités, même aux divinités étrangères. Ignorants des lois de la nature et de leur jeu, ils étaient dans l'incapacité de faire le départ entre le possible et l'impossible, entre la règle et l'exception. Nul ne peut reconnaître une rupture de l'ordre naturel, qui ignore encore ce qu'est l'ordre de la nature. Il en découle que notre conception du miracle est radicalement différente de l'idée antique. On appelait miracles les phénomènes simplement insolites, manifestations d'un monde caché qui pénètre parfois mystérieusement le monde visible, tantôt comme par hasard, tantôt à l'appel d'envoyés des dieux, même de magiciens et de charlatans (Simon le magicien). La valeur de ces signes surnaturels était le sujet d'une controverse sans fin: les uns les pri-

saient fort en leur donnant une haute portée religieuse; les autres s'en désintéressaient. Cette première remarque, Messieurs, sans préjuger le fond du débat, met du moins hors de cause la sincérité des écrivains bibliques. Aucun homme versé dans l'histoire — toute l'histoire sainte et profane — ne refusera de souscrire à ce jugement.

L'histoire note encore que la mort de plusieurs personnalités éminentes a été l'occasion de leur exaltation. Le lendemain déjà, leur vie s'illuminait dans la mémoire des hommes d'une auréole de faits et gestes merveilleux. Repousser des écrits ou les reculer à une époque postérieure, sous prétexte qu'ils contiennent des faits miraculeux, est un préjugé contraire à l'esprit même de l'histoire.

Maintenant le psychologue s'avance derrière l'historien. « Nous avons l'inébranlable conviction que rien ne peut se produire dans l'espace et dans le temps qui n'obéisse aux lois universelles du mouvement; que, dans ce sens, aucune rupture de l'ordre naturel ne saurait être constatée et qu'il n'y a pas de miracles. » D'autre part, une chose est certaine : L'homme réellement religieux, « celui qui ne se contente pas de croire à la religion des autres, » est assuré qu'il n'est pas emporté dans le tourbillon aveugle et brutal de la nature. Il sait que la nature sert à des intentions qui la dépassent, qu'elle est pénétrable par l'énergie intérieure et divine et que « tout concourt au mieux. » Nous pouvons nous affranchir de la puissance et de la servitude accablante du monde visible. Voilà la certitude du croyant, fruit de son expérience religieuse; et cette expérience sans cesse renouvelée apparaît à son âme comme un miracle perpétuel. La croyance au miracle est donc inséparable de toute religion supérieure; et la mort de cette foi serait la mort de cette religion.

Messieurs, tout cela est excellent. Seul un homme de pensée, penché sur son cœur de croyant, sait expliquer ainsi le mystère ineffable et le miracle de sa vie morale. Et je connais beaucoup d'orthodoxes de la lettre qui n'en sauraient faire autant et qui doivent être fort embarrassés d'expliquer le chapitre huitième de l'épître aux Romains. Il y a donc un

miracle, mais il est de nature *morale ;* il y a une intervention sensible et surnaturelle de Celui qui donne au monde visible des lois inflexibles.

Nos Evangiles, toutefois, mentionnent des miracles *physiques* et des interventions surnaturelles au sein des lois de la nature. M. Harnack ne croit pas à ces interventions, non seulement parce qu'elles brisent l'ordre inflexible de la nature, mais parce qu'elles ruinent l'idée de Dieu. Il faut cependant expliquer tout ensemble les miracles bibliques et la foi aux miracles inhérente à toute religion.

C'est ici que M. Harnack devient prodigieusement intéressant, non pas unique, remarquons-le, car je le retrouve en cet endroit dans une même ligne de pensée avec feu M. Sabatier. Il n'y a qu'un miracle réel : l'exaucement de la prière, la communion avec Dieu, la délivrance intérieure. Mais le croyant projette son expérience au dehors, l'associe à ce qui l'entoure. La puissance surnaturelle qui agit en lui et le libère des fatalités du monde, il la voit, par l'imagination, dominant les lois de l'univers et les brisant. C'est une illusion, sans doute, une illusion nécessaire cependant, puisque l'homme ne vit pas de purs concepts, mais d'idées, et qu'il ne parle que par images. L'homme croira donc au miracle tant qu'il sera un homme et un homme religieux.

Enfin, si nous affirmons la fixité de l'ordre naturel, nous devons convenir que, de longtemps encore, nous ne connaîtrons la totalité des forces qui s'y déploient et s'y combinent. La science des forces matérielles est partielle ; celle des énergies psychiques est rudimentaire. Nous savons cependant qu'une volonté forte et une foi robuste influencent la vie corporelle et provoquent des phénomènes voisins du prodige. Qui donc aujourd'hui aurait l'audace de délimiter le domaine du possible ? Qui peut dire exactement la sphère d'influence de l'âme sur l'âme et de l'âme sur le corps

A la vérité, il n'y a donc pas de miracles ; et cependant l'extraordinaire et l'inexplicable nous enveloppent de tous côtés d'ombres mystérieuses. C'est une des raisons qui nous rendent aujourd'hui plus indulgents et plus réservés en face

des récits merveilleux de l'antiquité. Que la terre ait suspendu sa course à la voix de Josué, que l'ânesse de Balaam ait parlé, qu'une tempête ait cessé à la voix de Jésus-Christ, nous ne l'admettrons jamais. Mais que les boiteux aient marché, que les aveugles aient vu, et les sourds entendu, nous ne renvoyons plus cela, en principe, dans le royaume de l'illusion.

C'est là, messieurs, tout ce que M. Harnack a cru devoir nous confesser sur ce sujet capital. C'est tout, et c'est assez. Nous apercevons clairement que même la crédibilité des actes de guérison du Nouveau Testament est mise en suspicion, tandis que les purs prodiges (ce que les latins appelaient *portenta*) sont carrément niés. Nous comprenons également très bien, avec la distinction ci-dessus, et la réserve vis-à-vis des premiers, et la négation radicale des seconds. C'est que l'esprit entrevoit la possibilité d'expliquer les premiers comme phénomènes de réaction nerveuse exercée sur les infirmes par la volonté puissante de Christ.

Or expliquer, plaider la possibilité d'une chose devant le tribunal de la raison et de l'expérience, quand il s'agit du miracle, c'est encore le nier.

Faut-il soulever un nouveau débat et demander pourquoi un théologien qui croit au Dieu vivant, tout-puissant et libre, et actif dans sa création, nie ce que M. Renan appelait si bien des interventions particulières, dans la marche de l'univers et de l'histoire ? Au nom de l'expérience d'abord, puisque nous ne constatons plus nulle part de miracle scientifiquement vérifié, et qu'il est inadmissible que Dieu change sa méthode de gouvernement. Certes, cet argument ne serait pas d'une absolue rigueur s'il était seul. M. Harnack a beau opposer toujours l'histoire à la métaphysique de l'école et se réclamer de Ritschl, il n'en est pas moins homme et, comme vous et moi, comme le premier charbonnier venu, l'homme d'une métaphysique, c'est-à-dire d'une certaine conception de l'univers, de l'homme et de la cause suprême du tout. On ne saurait sauter hors de son ombre et de son temps. C'est cette philosophie, ou plutôt la raison influencée par la philosophie, qui apporte son *non possumus*.

Souffrez, messieurs, que je tente ici un peu d'analyse morale. Dans la délivrance intérieure du croyant par la foi, dans l'exaucement de la prière, l'homme pieux constate l'intervention surnaturelle de Dieu en lui. Mieux encore, dans le besoin de prier, le cœur humain espère et attend l'exaucement comme une chose naturelle. C'est la raison du croyant, étonnée et troublée en présence d'un phénomène qui dépasse son domaine et va à l'encontre des lois de sa juridiction ; c'est la raison qui, dans l'impuissance de nier ce fait d'aperception immédiate, l'accepte et l'appelle miracle. Le cœur a donc ses raisons que la raison ne connaît pas. Ce qui n'empêche pas l'impie, étranger à toute expérience religieuse, de nier quand même ce miracle moral en l'expliquant par l'autosuggestion.

Dans le cas du miracle physique noté par témoignage écrit ou oral, échappant par là même à une vérification rigoureuse comme à l'évidence immédiate, où d'ailleurs le cœur n'est pas directement intéressé, la raison pèse de tout son poids contre le miracle et conclut par un verdict négatif. Voilà pourquoi l'homme religieux de haute culture critique connaît en face des problèmes de la religion cette lutte cruelle entre le besoin de son cœur et les exigences de son cerveau que le vulgaire ignore et qui le scandalise. Ajoutons à cela que la raison contemporaine s'élabore dans l'atmosphère de la philosophie évolutive, à base de déterminisme radical, matérialiste et athée. A y regarder de près, cependant, le miracle moral n'est pas moins réfractaire à la raison que le miracle physique. Il y aura donc conflit éternel, moins entre la foi et la science qu'entre le cœur et le cerveau.

Revenons au livre de M. Harnack, et avant de poursuivre, lions notre glane. Donc, trois sources dignes d'attention nous restent pour connaître l'Evangile ou l'essence du christianisme. Encore, dans les évangiles, faut-il faire la part du feu, savoir découvrir l'Evangile de Jésus-Christ dans l'évangile des écrivains sacrés. Que nous reste-t-il si l'on élimine l'histoire de l'enfance que, seuls, deux évangiles mentionnent sans y revenir, que saint Paul ignore, et qui doit être une

adjonction postérieure? Comment écrire une « Vie de Jésus » puisque toute l'histoire de son développement nous est cachée, et puisque nous ne connaissons que deux ou trois ans de son ministère? Une biographie est impossible. Mais ce que nous savons suffit à notre objet.

Nos sources nous donnent en effet un tableau de la prédication de Jésus, dans son principe et dans son application. Elles racontent sa mort au service de sa mission. Elles nous décrivent enfin l'impression qu'il fit sur ses disciples, et que ceux-ci ont ensuite communiquée indéfiniment. Il est ainsi possible de découvrir ce qu'il a voulu, ce qu'il a été, et ce qu'il veut être pour nous.

Le silence des Evangiles nous révèle que Jésus n'a pas cru devoir instruire ses disciples sur ses trente premières années, et cette période ne permet que des conjectures. Selon toute vraisemblance, il ne fréquenta pas les écoles des rabbins. Sa prédication, à l'inverse de celle de Paul, ne laisse surprendre aucune trace de la culture particulière et de l'exégèse rabbiniques.

Il ne paraît pas davantage avoir entretenu des relations avec les Esséniens ou subi leur influence. L'ascétisme rigide et la morale étroite de cette secte n'auraient pas manqué de déteindre sur le genre de vie et la prédication du Christ. Au contraire, tout en lui est aux antipodes des Esséniens. Même s'il s'était senti appelé à rompre avec d'anciens maîtres, et à frayer sa propre voie après cette rupture, Jésus ne nous laisserait pas l'impression puissante d'une vie intérieure sans crises, sans orages, et sans divorce avec son passé. Jamais, chez lui, ni variation, ni hésitation. Sa vie est d'une calme et grandiose harmonie, en dépit des mouvements intimes, des tentations et des doutes qui ont pu la traverser.

Enfin, si l'on prend la peine de se souvenir que la Galilée était alors pleine de Grecs, que leur enseignement comme leur langue étaient recherchés dans beaucoup de villes, on s'étonnera à bon droit que la vie et les discours de Jésus ne trahissent à aucun degré l'influence si pénétrante de l'hellénisme.

L'historien qui prétend inférer quelque chose du silence de l'Ecriture sur la jeunesse de Jésus conclut que le développement spirituel de Jésus a été pleinement original et spontané. Et c'est déjà un des mystères de cette extraordinaire personnalité. Il vécut en Dieu, tout entier et toujours. Rien en lui de l'illuminé et du fanatique, absorbé dans l'idée fixe comme sur un point rouge, et pour qui le monde s'évanouit. Il vivait en Dieu, et rien de ce qui est humain ne lui fut étranger. Il promenait sur le monde et la vie son frais et clair regard, et tirait de cette contemplation les cadres simples de son enseignement, et les images de sa langue: les rires et les pleurs, la richesse et la pauvreté, la faim et la soif, la santé et la maladie, les jeux d'enfants et la politique, rassembler et disperser, l'exil et la maison paternelle, la joie des noces et la tristesse des deuils, le palais du vivant et le tombeau du mort, etc. Cette attitude et cette prédication révèlent une paix intérieure, une possession de soi, une liberté, une harmonie et une fraîcheur d'âme uniques. Il voit le divin en toute chose, et voit tout du point de vue de l'éternité.

Telle la première et capitale impression que laisse sa prédication. Ni ascète, ni pénitent, ni fanatique, plus que prophète, et pourtant homme, un homme du monde, indépendant du monde.

Quand il parut, le Baptiste troublait la Judée, en clamant aux rives du Jourdain la nouvelle attendue: « Le royaume de Dieu est proche », c'est-à-dire, le jour du Seigneur, le jugement des nations, la fin vient. Seulement, dans la bouche de l'austère précurseur, ce mot signifiait non plus l'élévation d'Israël sur la ruine des nations, mais le jugement du peuple élu lui-même: « De ces pierres même Dieu peut engendrer des enfants à Abraham.... La cognée est mise à la racine des arbres. »

Le message de Jean était sombre et formidable comme sa personne. Foulant aux pieds les préjugés de race et les espérances nationales, il annonçait le jour de l'Eternel et le jugement. Dieu règne et va sévir: « Repentez-vous! Faites les

œuvres convenables à la repentance! » C'est la seule issue ouverte à l'homme devant le tribunal suprême. Quand l'esprit prophétique illumine un homme, il découvre avec épouvante, avec le sens et la responsabilité de la vie, la détresse et l'égarement sans nom de l'humanité: « Vous errez tous à l'aventure. Chacun suit son propre chemin. » Il voit l'abîme, la fin est venue: « Repentez-vous! »

Outre cela, les circonstances nationales paraissaient désespérées; les esprits religieux se détachaient des espérances de la théocratie. Par la force même des choses l'idéal moral se transformait. Au fur et à mesure que les perspectives d'une délivrance temporelle s'évanouissaient sous le poids accablant de la domination étrangère, on tournait ses regards vers le ciel, dans l'attente d'un nouveau royaume, le royaume des pauvres, des écrasés et des faibles, couronnés des vertus des humbles. Ainsi la longue calamité et l'épreuve spiritualisaient l'attente d'Israël et élaboraient un nouvel idéal, celui d'un royaume moral.

La misère seule n'aurait cependant pas suffi à produire cette métamorphose; car la misère seule n'apporte aucune énergie morale. Elle sollicite la prière simplement. Or il y avait dans le Baptiste une force « capable de soulever le monde ». C'est la marque de Jean et celle de Jésus. L'originalité de ce mouvement réside dans l'affirmation puissante de la souveraineté de Dieu, du bien moral et de la sainteté, en opposition à tout le reste de l'Univers. Demander ce que le précurseur et Jésus lui-même ont apporté de nouveau ici-bas, est une question qui n'a pas de sens. Depuis des siècles le monothéisme était établi; on connaissait les quelques types seuls possibles de piété monothéiste. Après la confession du Psalmiste: « Quel autre ai-je au ciel que toi? sur la terre je ne prends plaisir qu'en toi, » il n'y avait plus rien à ajouter à l'individualisme religieux et à la religion dans son principe. Après le mot de Michée: « On t'a fait savoir, ô homme, ce qui est bien et ce que le Seigneur demande de toi, à savoir de pratiquer la justice, d'aimer la miséricorde et de marcher humblement avec ton Dieu, » il n'y avait plus à ajouter à la morale.

Mais alors, que prétendez-vous avec votre Christ, s'il n'a rien révélé de nouveau? M. Harnack répond avec Wellhausen : Tout ce que Jésus et le Baptiste ont prêché, les prophètes l'avaient annoncé ; la tradition juive et même les Pharisiens l'avaient conservé. Malheureusement, cela, c'est-à-dire toute la religion, était sans force et sans vie, parce que fondu dans une masse d'éléments étrangers, enveloppé et comprimé dans la gangue de granit des traditions. Jésus-Christ a brisé cette gangue, passé au creuset de son âme l'amalgame impur, et fait jaillir à la lumière la religion pure et simple. Et la religion est devenue une chose vivante, qui fait vivre. « Il prêchait avec puissance, non comme les scribes et les pharisiens. »

L'œuvre avait donc commencé, quand Jésus parut sur la scène de l'histoire. Il débuta par sanctionner et magnifier la personne du précurseur en proclamant qu'aucun homme né de femme n'avait été plus grand que lui. Par son baptême il déclarait hautement se solidariser avec le fils de Zacharie. Toutefois Jésus n'était pas un disciple.

Bien qu'il ait commencé par prêcher la repentance dans les termes de Jean, par dire comme lui : « Le royaume de Dieu est proche, » si le fond était le même, l'accent était autre. Jean était sombre et menaçant comme un ciel d'orage ; Jésus apportait un joyeux message, il ouvrait le ciel et annonçait « l'an favorable du Seigneur. » Voilà le *leitmotiv* de l'Evangile entier. Tandis que Jean tenait encore par certains côtés extérieurs à l'ancien ordre de choses, et n'était qu'en opposition secrète avec la théocratie, Jésus, par l'Evangile, rompait en visière avec la religion officielle. A la place du despote tracassier, qui asservit ses adorateurs aux rites, aux cérémonies, et ne se manifeste que dans la rigueur de commandements sans nombre, Jésus prêchait un Dieu réconcilié, qui aime et veut être aimé. Un seul commandement : l'amour. Avant Jésus la religion était un système de gouvernement ; l'Evangile ne connaît que le Dieu vivant et la noblesse de l'âme humaine. La prédication de Jésus gravite dans un triple cycle, dont chacun le contient tout entier :

Le royaume de Dieu et son avènement.
Dieu le Père et le prix infini de l'âme humaine.
La justice de l'Evangile et le devoir d'amour.

1. Le royaume de Dieu et son avènement.

Nous rencontrons dans l'enseignement du Christ deux notions du royaume. La première est dans la ligne exacte de la tradition juive et à première vue n'en est que le prolongement. C'est l'idée du royaume *à venir*, dont l'établissement coïncidera avec une manifestation éclatante de Dieu dans le jugement de l'empire corrompu du monde. Une lutte entre les puissances coalisées du Mal et la puissance du Bien, le jugement des méchants et l'établissement définitif du règne de Dieu. Il y a un cataclysme mondial au centre de cette idée. La seconde notion du royaume est celle d'une royauté morale et spirituelle. Ici pas de jugement visible, pas de catastrophe ; l'aspect extérieur du monde ne change pas. « Le règne de Dieu ne vient pas avec éclat ; on ne dira pas : il est ici ou il est là ; le règne de Dieu est au milieu de vous ; *il est en vous.* »

Comment concilier ces deux conceptions ? Jésus, en pédagogue avisé et pour avoir l'oreille de son peuple, aurait-il épousé et prêché d'abord l'idée traditionnelle par motif d'accomodation : le Messie juif faisant les fonctions d'introducteur du Messie évangélique ? Ce point de vue heurte la vraisemblance historique. Il est certain que Jésus croyait avec ses contemporains à l'existence du double empire de Dieu et de Satan. Il a grandi dans cette conviction et l'a conservée. Ce qui lui appartient en propre, l'originalité de l'Evangile, c'est la prédication du royaume spirituel, le règne de Dieu sur les âmes renouvelées.

Si par hasard quelqu'un s'étonne que l'Evangile se meuve dans deux cercles d'idées aussi disparates où nous apercevons une contradiction presque insurmontable, M. Harnack fait observer que toute culture et même tout état social impliquent des contradictions insoupçonnées qui assurent leur

équilibre et leur vitalité, et que seule une autre culture aperçoit.

Quoi qu'il en soit, en dépit du fait que l'idée du royaume à venir traverse tout l'Evangile, et a trouvé dans l'âme des apôtres un écho qui s'est répercuté dans l'Eglise, en dépit des histoires de démons et de possédés, en dépit de ce dualisme, le fond de l'enseignement de Jésus, c'est la prédication du royaume intérieur. Ce royaume était une réalité. Jean prisonnier fit demander au jeune rabbi de Nazareth s'il était celui qui devait venir? Jésus répondit : Allez, rapportez à Jean ce que vous voyez et entendez : *les aveugles voient, les boiteux marchent,.... et l'Evangile est annoncé aux pauvres.* Le règne de Dieu est venu. » La misère, la détresse, la maladie, la mort même sont vaincues ; les possédés sont délivrés !

L'âme humaine était possédée, accablée sous le fardeau des fatalités terrestres, loin du Dieu vivant. Le Dieu vivant entre en elle ; l'âme est libre, l'homme vit. Le règne de Dieu vient, car il pardonne : « Le fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu. » Dieu pardonne et sanctifie.

L'avènement du règne de Dieu, c'est donc l'introduction dans le monde d'une force rédemptrice et sanctifiante. Il n'est plus question ici de règne à venir, ni du peuple en général, ni de l'Etat, ni même de la société comme telle. L'individu est racheté ; les hommes deviennent nouveaux. C'est Dieu prenant possession de l'âme, c'est l'âme individuelle libre, prenant conscience de sa valeur infinie.

2. *Dieu le Père et la noblesse de l'âme humaine.*

« Enseigne-nous à prier, » demandaient un jour les disciples. Jésus dit : « Notre Père qui es aux cieux. » L'Evangile dans son germe et dans son fruit se retrouve dans cette prière. La religion est l'union de l'âme avec Dieu ; la prière est la recherche de ce lien suprême, et la certitude de l'exaucement. Le Seigneur du ciel et de la terre est un Père ; l'homme, un enfant perdu. L'amour attristé de l'un et l'amour

craintif de l'autre se sont rencontrés. Le Père et l'enfant se sont retrouvés. — « Notre Père qui es aux cieux, » — c'est l'âme qui veut aimer et être aimée, et qui subordonne tout à cette grâce souveraine, jusqu'au pain quotidien et au bonheur terrestre. Car ce bien suprême est le bien éternel.

« Ne vous réjouissez-pas de ce que les esprits vous sont soumis, mais réjouissez-vous de ce que vos noms sont inscrits dans les cieux. » Voilà une nouvelle preuve que le fond de cette religion, c'est une vie cachée en Dieu. Les actions d'éclat, même les œuvres enfantées par la grâce ne donnent pas la certitude, humble et fière à la fois, d'être sous la garde paternelle de Dieu pour le temps et pour l'éternité. Mieux encore, la sincérité et la réalité de la vie religieuse n'éclatent ni dans la ferveur du sentiment, ni dans la grandeur des œuvres visibles, mais dans la joie et dans la paix qui inondent l'âme qui peut dire : Notre Père.

De là le simple et sublime enseignement : « Regardez les oiseaux de l'air.... Deux passereaux ne se vendent-ils pas une pite ? Aucun d'eux ne tombe à terre sans la volonté de votre Père.... Tous les cheveux de votre tête sont comptés.... Regardez les lis des champs.... » Or aux yeux de Dieu dont la volonté régit la destinée de l'infiniment petit et de l'infiniment grand, aux yeux du Père céleste, l'âme du plus humble de ses enfants vaut plus que l'univers entier. De là la parole : « Que servirait-il à un homme de gagner tout le monde s'il perdait son âme ? »

En résumé : Dieu le Père, — la Providence, — la filialité de l'homme, — le prix infini de l'âme : voilà l'Evangile, voilà la religion, et en même temps le paradoxe de la religion. Car tout cela contredit l'expérience sensible et la science exacte. Ou l'Evangile n'a donc pas de sens et n'est qu'un fantôme, ou il est la religion même, à sa perfection, car elle n'est plus seulement la compagne aimable de la vie naturelle, un appui et une consolation, mais la révélation d'une vie supérieure qui seule a une signification et un but.

3. *La justice évangélique et le devoir d'amour.*

La vie en Dieu est un sanctuaire et non une place publique. Il faut en prendre le chemin et en franchir la porte. L'Evangile est encore un message moral.

La morale juive était riche et profonde. « Vous avez la loi et les prophètes, écoutez-les, » disait Jésus. A la demande du jeune homme riche, il répondit : « Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements. » Et le jeune homme répondit, chose étonnante : « Quels commandements ? » Les commandements étaient sans nombre et la vérité morale étouffait sous l'amas des ordonnances rituelles, cérémonielles, casuistiques. Jésus-Christ, d'abord, la simplifie et la ramène à son unité éternelle : « Tu aimeras — le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur — et ton prochain comme toi-même. » En même temps il la concentre dans le sentiment et la volonté ; il la purifie en la faisant sortir d'un motif unique, l'amour, comme d'un foyer ardent. Enfin, après l'avoir simplifiée et intériorisée en la débarrassant de la camisole de force du mérite des œuvres, des cérémonies et des rites extérieurs, il la vivifie en l'unissant à la religion par un indissoluble lien. Ou plutôt l'Evangile ne connaît qu'une source de la religion et de la morale : aimer Dieu et l'homme. Il n'y a pas d'amour du prochain sans amour pour Dieu et il n'y a pas d'amour pour Dieu qui n'appelle l'amour du prochain.

Cette source profonde de la vie nouvelle n'est rien autre que l'humilité. Car l'humilité évangélique n'est pas une vertu particulière, c'est une disposition de l'âme, une pure réceptivité, l'expression d'un besoin suprême, l'attente de la grâce et du pardon, le besoin d'amour et presque de l'amour déjà. Dans ce sens et à cette profondeur, la religion est l'âme de la morale et la morale le corps de la religion.

Voilà, messieurs, l'essence de l'Evangile et le germe vivant de la prédication de Jésus-Christ. Vous trouverez sans doute qu'il n'y a rien à objecter à cet exposé, sinon qu'il est imparfaitement traduit. Je me trompe : quelqu'un s'étonnera de

découvrir un Evangile si différent de celui de la théologie traditionnelle, un Evangile avec une énorme déchirure ou une place vide : la place de Jésus-Christ. Jésus-Christ s'est prêché lui-même et M. Harnack feint de tout savoir hors cela.

Patience, M. Harnack va nous dire *qui fut Jésus-Christ.*

Question brûlante pour laquelle les hommes, des chrétiens et des frères se sont jetés au bûcher, foyer de controverses éternelles, qui, comme certains volcans, ne s'apaisent un temps que pour surprendre par l'explosion soudaine de leur colère. M. Harnack se scandalise de la lamentable histoire de la christologie et s'étonne que la chrétienté se soit passionnée de ce problème, comme si l'Evangile ne comprenait que celui-là. A considérer l'histoire touffue et absconse des controverses, on le pourrait croire insoluble. En réalité une solution est possible, à une condition essentielle : ne pas confondre la christologie de Jésus-Christ lui-même et la christologie des apôtres ou de l'Eglise. Il convient donc de s'arrêter d'abord au témoignage que Jésus se rend à lui-même.

A ramasser le contenu de son enseignement dans une impression d'ensemble, on est conduit à deux observations préliminaires. Jésus ne réclamait aucune foi en sa personne, sinon celle qui découlait de la fidélité à ses commandements. Le quatrième Evangile, qui souvent exalte la personne de Christ, rapporte cette déclaration expresse : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements. » Ailleurs : « Ce ne sont pas ceux qui me disent : « Seigneur ! Seigneur ! » qui hériteront du royaume des cieux, mais ceux-là seuls qui font la volonté de mon Père qui est aux cieux. » Ainsi, loin de lui la pensée de formuler une doctrine sur sa personne et sa dignité, indépendamment de son Evangile.

De plus, il a désigné le Seigneur du ciel et de la terre comme son Dieu et son Père, celui qui est plus grand que lui, le seul bon. Tout ce qu'il a reçu vient du Père. Il le prie, se soumet à sa volonté et en fait sa nourriture. Cet être qui sent, prie, agit, lutte et souffre est un homme qui s'unit à d'autres hommes en face de son Dieu.

Le débat christologique roule autour de deux mots, de

deux noms que Jésus a pris indistinctement : Le fils de Dieu et le Messie ou fils de l'homme.

Jésus a revendiqué maintes fois le titre de *fils de Dieu.* Qu'a-t-il voulu dire par là ? Matthieu, non pas Jean, lui prête cette déclaration capitale : « Personne ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils l'a fait connaître. » A interpréter cette parole dans le contexte général de l'Evangile, elle signifie : la connaissance de Dieu comme Père est la sphère de la filialité. Jésus a connu Dieu comme Père et par là même il s'est senti fils. Sa conscience d'être Fils de Dieu n'est pas autre chose que la conséquence pratique de la connaissance de Dieu en tant que Père. Tout homme qui connaît le Père se reconnaît Fils de Dieu. Saint Paul pensait de même : « Nous sommes de la race de Dieu. »

Cependant Christ est convaincu de connaître Dieu comme personne avant lui ne l'avait connu et d'être avec lui dans une relation unique : le Fils élu, envoyé dans le monde avec une mission extraordinaire. Ici commence la vraie difficulté ; ici le regard du penseur et de l'historien s'enfonce dans la nuit. Et la difficulté ne consiste pas à chercher par spéculation métaphysique le contenu religieux du terme : Fils de Dieu, mais à découvrir comment, par quelle consécration surnaturelle, le Fils de Marie est parvenu à la conscience absolue de sa filialité unique, de sa force et de sa mission. C'est le secret de son extraordinaire personnalité ; c'est un mystère qui échappe à toute histoire et à toute psychologie. Un prophète seul pourrait essayer de lever le voile ; le savant, jamais !

Bien que d'éminents théologiens, entre autres Wellhausen, contestent que Jésus se soit attribué la qualité de *Messie*, il faut tenir pour certain le témoignage de l'Ecriture et de l'Eglise. Jésus s'est reconnu Messie. L'expression : *Fils de l'homme*, fréquente dans sa bouche, n'a pas de signification ou doit être entendue dans un sens messianique. L'entrée triomphale à Jérusalem surtout, avec l'apparat auquel Jésus consentit, offre tous les caractères d'une proclamation publique de cette dignité.

Combien il nous est aujourd'hui difficile de déterminer le contenu du mot: Messie, qui, durant des siècles, flotta comme une espérance dans l'âme d'Israël, les considérations suivantes le feront sentir.

Les prophètes de l'Ancien Testament avaient tracé des tableaux des temps messianiques dont le fond seul était identique: l'ère à venir débutera par une éclatante manifestation de Dieu, le jugement des ennemis d'Israël et le rétablissement définitif du peuple d'élection sous un Messie. Ce serviteur de l'Eternel, ce Fils de Dieu, ce Messie restait cependant un personnage énigmatique: Roi sage et puissant, rejeton d'Isaï pour les uns; personnification d'Israël pour les autres.

A l'époque de Jésus-Christ, on n'était guère plus avancé. Aucune dogmatique ne réglait la croyance sur la personne du Messie. C'était une conception lumineuse et vaporeuse comme une espérance sans contours précis. Toutefois l'horizon historique s'élargissait, l'idée d'humanité naissait, et l'espérance messianique brisait son cadre étroit. Le jugement messianique embrassait la totalité du genre humain. En même temps on commençait à soupçonner que le règne du Messie exigeait un peuple saint, que le jugement à venir impliquait une épuration d'Israël, et qu'une partie du peuple passerait au crible avec la gentilité.

De là à l'idée d'un triage individuel il n'y avait qu'un pas. On le franchit. L'individualisme religieux sortait lentement de cette fermentation d'idées avec ses postulats moraux: le sentiment de la responsabilité personnelle, la crainte du châtiment, le besoin du salut. Non pas d'un salut temporel, mais de la vie éternelle, car le royaume messianique se sublimisait dans l'âme de cette élite d'avant-garde. Ce n'était plus un royaume terrestre, mais une cité céleste. La foi en la résurrection en découlait. Dès lors le Messie attendu perdait ses traits humains. Roi d'un royaume supra-terrestre, il venait d'en haut, du sein de Dieu, manifestait par sa parfaite justice la volonté divine. Cette image nouvelle ressemblait davantage à celle d'un prophète qu'à celle d'un roi. Plusieurs saluèrent le Messie dans la personne de Jean, le fruste pro-

phète du Jourdain. Un plus grand nombre reconnut Jésus, parce qu'il parlait avec autorité, et opérait de merveilleuses guérisons.

Il revendiqua donc le titre glorieux avec ce nouveau contenu. Nous ne savons pas comment Jésus est arrivé à la conscience d'être le Fils unique de Dieu. Nous ne saurons jamais par quel procès intérieur il s'est élevé du sentiment de sa filialité à la conscience de sa Messianité. « Ce sera toujours l'insondable mystère de son âme. » Fils de Dieu, qui seul connaît le Père, Jésus est venu faire l'œuvre de Dieu parmi les hommes : il est le Messie. Cette conscience de soi fut sa force et son secret. En prenant le titre de Messie, qui devait d'emblée légitimer son message dans l'esprit des Juifs, il marquait le rapport étroit et l'union intime de son Evangile et de sa personne. Le salut, dans la conception messianique, est attaché à une personne, et non à une doctrine. L'Evangile est aussi une puissance de vie, et la vie ne se communique que par un être vivant.

Nous abordons enfin le centre de notre investigation : *Quelle place Jésus revendique-t-il pour lui-même dans l'Evangile?*

1. Selon son habitude, vous en aurez fait la remarque, avant d'aborder un nouveau sujet, M. Harnack en fixe les limites. L'Evangile, dans son principe, ne connaît que Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu, et rien autre. Jésus n'a laissé subsister aucun doute : Dieu peut être trouvé et a été trouvé dans la loi et les prophètes. Ses types de rachetés sont le péager prosterné dans le temple, la pauvre veuve et sa pite, l'enfant prodigue. Ils n'avaient aucune christologie ; toutefois le péager s'en retourne justifié, et l'enfant prodigue retrouve le Père. Quiconque ose formuler des restrictions ou tente des distinctions casuistiques, profane la simplicité grandiose de la prédication de Jésus, et ne prend pas au sérieux son Evangile. De quel droit affirmer que Jésus n'ait donné à son enseignement qu'une valeur provisoire, ou que sa mort et sa résurrection dussent en transformer le sens d'une façon radicale ?

Non, l'Evangile est plus simple que les Eglises ne l'ont

fait, plus simple, mais aussi plus universel et plus sérieux. On ne lui échappe pas sous prétexte qu'on ne comprend pas la christologie. Jésus offre la grâce de Dieu et la miséricorde, et exige de l'homme une décision : Dieu ou Mammon, la vie éternelle ou la vie naturelle, l'âme ou le corps, l'humilité ou la propre justice, l'amour ou l'égoïsme, la vérité ou l'illusion. Recevoir ou repousser le joyeux message de la miséricorde et de l'amour, prendre position pour l'éternité en Dieu, ou demeurer du monde. Tout est là. *Le Père seul*, non le Fils, remplit l'Evangile, *tel que Jésus l'a prêché*. Et cette éclatante déclaration, selon M. Harnack, n'est ni du paradoxe, ni du rationalisme, mais l'expression d'un fait positif.

2. Connaissant le Père comme personne ne l'avait encore connu, Jésus apportait aux hommes la bonne nouvelle, et leur rendait un service d'un prix infini. Il les amène à Dieu, non seulement par sa parole, mais surtout par sa vie, et enfin par ce qu'il a souffert. « Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés, je vous soulagerai. » Il dit encore : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour plusieurs. » Il savait que par lui commençait l'ère nouvelle où les misérables seraient plus grands que les plus grands des siècles passés. Il savait que des multitudes arriveraient par lui au Père et trouveraient la vie ; il se connaissait comme un semeur, un semeur de vie. Sa propre vie, mais désormais sa vie couronnée par la mort, est devenue pour l'humanité la grande semence de vie. C'est un fait : Il est le *chemin qui mène au Père*, et en sa dignité de *Sauveur*, élu du Père, il est le *juge* du monde. Il a été et reste la réalisation vivante et la force agissante de l'Evangile.

Messieurs, cette lecture est longue ; elle a trop duré déjà aux yeux de plusieurs peut-être, et l'aiguille d'un cadran a plus de patience que l'homme, même indulgent.

Arrivé à ce point de notre étude, si nous coupions court par une appréciation sommaire, cette appréciation et la vôtre se résumeraient par cette nouvelle question : Que reste-t-il de Jésus-Christ ? « On a pris mon Sauveur et je ne sais où on

l'a mis. » Dépouillé de son origine divine, privé de la puissance surnaturelle qui faisait accourir à lui les aveugles, les sourds, tous les lambeaux sanglants de l'humanité, descendu du trône de gloire où la foi des croyants l'avait contemplé plus près du ciel que de la terre, plus près de Dieu que de l'homme, chassé hors de son propre évangile dont il était l'âme vivifiante, il n'est plus qu'un homme, un homme étrange certes, avec cet impénétrable mystère de sa vocation, mais un homme enfin. Et la foi des disciples, la fondation de l'Eglise, l'Eglise entière, est alors plus qu'une énigme, c'est un paradoxe monstrueux.

Nous aurions raison, mais votre jugement serait injuste, et la responsabilité en rejaillirait sur moi qui n'ai pas le droit d'être incomplet sur ce point capital et sollicite de votre inépuisable indulgence quelques minutes encore de patience.

Le christianisme n'est pas tout entier dans l'*enseignement* de son fondateur ; il n'est une puissance de vie que parce que Jésus a *vécu* sa parole ; de plus *il est mort*, et pour ses disciples il *vit aux siècles des siècles*. En mourant sur la croix, il a été le grain de blé qui meurt pour renaître....

A-t-il prévu l'*Eglise ?* c'est incertain. En tous cas, il ne l'a pas fondée au sens d'une organisation nouvelle, indépendante de toute autre forme sociale. L'Eglise est un fait ou phénomène social consécutif à la mort de Jésus-Christ. Association d'ordre purement spirituel, elle repose sur un principe spirituel : la conviction que Jésus est vivant et qu'il est le Seigneur.

Que les disciples l'aient reconnu en qualité de parfait docteur, dont la parole demeure la règle suprême de leur vie, cela n'eût point suffi à créer la foi et à fonder l'Eglise. La communauté primitive acquit la conviction immédiate que Jésus avait donné sa vie en sacrifice pour le péché, qu'il était ressuscité, et assis à la droite de Dieu. Saint Paul interprétait non seulement sa propre conviction, mais la foi de l'unanimité de l'Eglise primitive, par cette affirmation victorieuse : « Christ est mort pour nos péchés et il est ressuscité

le troisième jour. » Souverain sacrificateur, mort pour le péché du monde, Roi de gloire vivant aux siècles des siècles, Jésus est le *Seigneur* qui bientôt reviendra pour juger le monde. « Ce n'est plus moi qui vis, mais Christ qui vit en moi. » Toute la christologie découle de cette conviction fondamentale, et l'apôtre Paul, en spéculant sur la portée de la mort et de la résurrection de Jésus, fut le premier en date des théologiens chrétiens. Jésus Seigneur n'est plus le grand prophète révélateur de Dieu, qui a mangé et bu avec ses disciples ; il devient le souverain dispensateur de l'histoire, le commencement de la création, le cœur de l'humanité, le principe éternel de la vie, et enfin le juge à venir.

Ici encore, ici surtout, l'historien se recueille, pensif, au bord d'un nouveau mystère où la raison s'obscurcit.

Qui expliquera jamais cette *mort ?* Au pied de la croix devait mourir la confiance des disciples, et mourir aussi l'influence du supplicié, dans la nuit morale d'une grande illusion perdue. Eh bien ! de cette mort du Maître jaillit une espérance de vie, la foi en la vie éternelle ; des ténèbres de cette tombe sortit une merveilleuse lumière. Voilà le dernier et le plus surprenant paradoxe de l'Evangile.

Il est vrai que l'âme contemporaine, perplexe et sceptique en face de ces grands phénomènes historiques, ne renonce pas à les expliquer. — L'histoire générale des religions signale partout sur la terre l'existence du sacrifice sanglant, expression d'un besoin d'expiation par la douleur, que rien n'arrache du cœur de l'homme. — Il est constant que l'humanité a toujours attaché à la souffrance du juste et de l'innocent une valeur rédemptrice, qu'il faut à la terre des martyrs, semence de justice et d'avenir. La mort du juste expie les péchés de l'injuste. L'histoire du sacrifice sur la terre explique que la croix, la folie de la croix, soit devenue pour les disciples le gage de notre rédemption. Mais pour l'historien — j'essaie de lire entre les lignes — la croix reste une sainte folie ; il constate seulement que la croix de Jésus-Christ, partout où elle est plantée, abolit le sacrifice, et transforme l'expiation sanglante par l'expiation morale.

Aller au delà de ce fait, de ce bienfait, attesté par l'histoire, chercher à justifier le dogme de l'expiation et la pensée apostolique par la spéculation, c'est-à-dire postuler en Dieu lui-même on ne sait quelle cruelle nécessité du sacrifice de Christ, nous ne le voulons pas, sous peine de tomber dans quelque effroyable blasphème.

Enfin Jésus a été proclamé Seigneur avec puissance parce que, mort pour nos péchés, *il est ressuscité*. Il vit et règne.

« Si l'Evangile, sous le titre de *résurrection*, ne nous contait que l'histoire d'un cadavre, un corps de chair et de sang, revenu à la vie, nous ne nous embarrasserions pas lomptemps de cette tradition. » Mais le Nouveau Testament établit une distinction entre l'histoire du tombeau vide et les apparitions de Jésus, et la foi en la vie éternelle. Certes, il attache la plus haute importance à cette histoire-là. Mais d'autre part, il exige la foi en la résurrection de Jésus sans l'appui de la preuve sensible et du témoignage oculaire. « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru, » dit Jésus à Thomas. Les disciples d'Emmaüs sont tristes, parce qu'ils manquent de foi en la résurrection, bien que cette foi fût à la base de leur croyance en la messianité de Jésus.

Le témoignage des femmes et des disciples accourus au tombeau, les apparitions du crucifié sous une forme glorifiée à tel point qu'ils ne le reconnurent pas, toute cette partie de l'Evangile, où le prodige appelle le prodige en progression rapide, tout cela est à jamais invérifiable, et gros de doutes pour nous. La foi en la résurrection de Jésus-Christ est autre chose. C'est la conviction née dans les profondeurs de l'âme que le crucifié est vainqueur de la mort, qu'il est « le premier-né entre plusieurs frères. » Tel le fondement de la foi chez Paul : la certitude que le second Adam est de Dieu, la divine révélation du Christ vivant reçue sur le chemin de Damas.

Il est permis de repousser le miracle de la résurrection corporelle, il est permis d'affirmer qu'une conviction basée sur ce témoignage sera toujours chancelante. Mais il faut retenir la vérité historique, qui a trouvé son expression sym-

bolique à la porte du sépulcre de Joseph d'Arimathée : C'est de là, en face de la mort du saint et du juste, qu'a jailli pour l'humanité l'indestructible foi en la défaite de la mort et en la vie éternelle.

Jésus vit : nous vivrons aussi. Contemplez la vie et la mort de Jésus, suivez-le, écoutez-le, laissez votre cœur se pénétrer de tout ce qu'il donne, par sa parole, son œuvre, ses souffrances et sa mort ; alors, mais alors seulement, telle une plante vivante sort mystérieusement d'une semence mourante, votre âme s'épanouira à la foi au Christ vivant et à la foi en votre propre vie pour le temps et pour l'éternité. Or croire au Seigneur vivant et à la vie éternelle, c'est la réalité du salut de Dieu.

Je crois bien, messieurs, avoir interprété, dans cette dernière phrase, la dernière pensée du théologien berlinois. Faut-il oser des considérations critiques? J'ai déclaré mon incompétence à propos de la critique des sources. J'ai laissé percer mon sentiment quand il s'est agi du grand problème du miracle. Vous aurez fait vos réserves sur l'exégèse de l'auteur parfois, et je ne cache pas que l'interprétation de l'Evangile de la résurrection m'étonne et me rend perplexe.

Au reste, des critiques, même fondées, mais des critiques formelles, ne serviraient pas mon intention première et mon ambition dernière : essayer dans une formule lapidaire de dire l'impression que me laisse cette étude et quel est, selon moi, le pivot de la pensée de M. Harnack et la clef de sa théologie : L'homme, dans son état naturel, est un enfant prisonnier, qui languit et meurt dans l'ignorance de sa noblesse et de son immortalité ; un enfant que Jésus réveille de sa torpeur, vivifie et délivre, en le ramenant au Père.

Baulmes, novembre 1901.

A PROPOS DES CONFESSIONS DE FOI

PAR

ARNOLD REYMOND ET RENÉ GUISAN

> Personne ne doit signer des paroles qui ne seraient pas la pure et fidèle expression de sa foi. C'est la loi du protestantisme et la loi plus impérieuse et plus haute de la droiture chrétienne.
>
> VINET, *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*, p. 649.

Le problème des confessions de foi au sein des églises protestantes soulève, comme on le sait, une foule de questions délicates et de nature variée. Pour traiter ce problème il faut aborder en effet divers terrains, comme l'histoire, l'ecclésiologie, l'histoire des dogmes et la philosophie religieuse. Les réflexions qui suivent ne sauraient épuiser un sujet aussi vaste et aussi complexe ; elles cherchent seulement à montrer les conflits d'ordre moral et pratique que crée au sein du protestantisme contemporain l'existence des confessions de foi ; elles voudraient en outre et si possible indiquer sur quelle voie la solution du problème pourrait être cherchée.

Pour le rappeler brièvement, l'église et plus tard les églises ont eu pour but en formulant des confessions de foi de se rendre compte de leur foi, de la distinguer de celle de leurs adversaires et enfin de la manifester vis-à-vis de l'état et du monde. Ces confessions, amorphes au début et peu systématiques, se sont de plus en plus précisées jusqu'à deve-

nir les symboles détaillés que nous rencontrons aux quatrième et cinquième siècles, et plus tard à l'époque de la Réformation. Tant que le principe de l'autorité épiscopale ou scripturaire en matière de doctrine n'était pas contesté, ces confessions de foi se justifiaient en quelque mesure, car elles répondaient à l'idée qu'on se faisait de la vérité chrétienne et des moyens de la conserver ; à l'heure actuelle la situation n'est plus la même et les confessions de foi, si du moins elles aspirent à garder leur ancien rôle, apparaissent comme un héritage ecclésiastique plus nuisible qu'utile à la vie des églises, car elles renferment une fâcheuse contradiction.

En effet, la notion d'autorité sur laquelle elles reposent a subi au dix-neuvième siècle une transformation profonde en rapport avec le mouvement de la pensée moderne. Caractériser d'un mot ce mouvement, ce serait, nous semble-t-il, prononcer le mot de subjectivisme et par là il faut entendre l'effort de l'esprit à se saisir comme sujet actif et à prendre conscience des limites, des formes et des conditions de son activité. Par suite de cet effort critique le problème de la connaissance est sensiblement apparu sous un jour nouveau. En deux mots voici à peu près comment : pour la philosophie antique la vérité consiste avant tout en un monde d'idées qui ont pour ainsi dire une existence propre et dont l'esprit prend peu à peu connaissance. Aux yeux des modernes, au contraire, les idées sont bien plus la traduction de certaines réalités que des êtres réels en dehors de l'esprit qui les pense ; la vérité se forme donc et s'établit au contact de l'expérience et de la vie.

L'église, comme on le sait, a subi pendant longtemps l'influence philosophique de l'antiquité. Aussi, dans le domaine religieux, le mouvement subjectif de la pensée a-t-il fait éclore une connaissance plus profonde de la religion en esprit et une notion plus morale de l'autorité. Dieu s'est révélé aux hommes, non pas en dictant à ses serviteurs des idées supranaturelles, mais en agissant sur leur vie. L'autorité des hommes de Dieu réside donc autant dans les actes que dans les paroles. Aussi est-ce par une vie spirituelle vécue à leur

contact que leur autorité se justifie devant la conscience religieuse et qu'elle s'impose à elle, subissant dans tous les domaines le contrôle de l'expérience interne et externe. Le principe d'autorité en matière doctrinale tend ainsi à devenir intérieur, expérimental et vivant ; il est dès lors d'une application délicate et son emploi comme norme objective des dogmes se laisse mal définir, bien que chaque chrétien en puisse faire un usage facile dans sa vie personnelle.

Le subjectivisme, comme on le voit, comporte une méthode dont les inconvénients sont graves ; mais cette méthode s'impose de plus en plus et paraît la seule vraie. Découvrir, plus ou moins fidèlement à cette méthode, quel peut être le terrain commun à tous les croyants, tel est l'effort des théologiens qui tentent aujourd'hui de construire une science religieuse ; mais, et c'est là le seul point qui importe ici, tous s'accordent pour reconnaître qu'aucune autorité extérieure (y compris l'Ecriture sainte) ne saurait mettre une solution dogmatique quelconque à l'abri de toute contestation.

Ce résultat serait grave si, malgré les divergences théologiques, l'accord ne pouvait s'établir entre les croyants par la charité ; mais tous, suivant leur conscience et leurs lumières, désirent la régénération spirituelle des hommes, régénération fondée sur l'Evangile ; tous cherchent à amener leurs semblables à une vie religieuse véritable, bien que tous ne formulent pas de la même façon les dogmes qui la traduisent.

Efforts généreux qui tendent à une action plus une et plus profonde ; difficultés insurmontables lorsqu'il s'agit de trouver un terrain d'entente dans les questions dogmatiques : telle semble être la situation actuelle des églises et de plusieurs chrétiens. Aussi la question des confessions de foi se pose-t-elle, sinon plus brûlante, du moins plus délicate que par le passé ; malgré toute leur largeur, ces symboles revêtent sans le justifier un caractère arbitraire et plus ou moins tyrannique.

Contraires en effet au principe du subjectivisme, les confessions de foi sont une atteinte manifeste portée à la liberté de la conscience et de la pensée. Il n'est pas nécessaire d'in-

sister longuement sur ce point. Les membres d'une communauté religieuse ne peuvent élaborer une confession de foi à tendance dogmatique que par le sacrifice partiel de leurs idées et en faisant des concessions regrettables, nous semble-t-il. Il fut un temps où pareil sacrifice pouvait être exigé, puisque l'autorité des livres canoniques telle qu'on la formulait semblait garantir la pureté du dogme ; mais à l'heure actuelle on ne saurait au nom de l'Evangile condamner ou juger la doctrine d'autrui.

Est-il besoin de le rappeler, en effet, ce que l'Evangile proclame, ce ne sont pas des idées dont l'acceptation ou le rejet entraîne le salut ou la mort des hommes ; ce qu'il réclame, c'est la conversion du cœur et une vie intérieure dont Dieu soit le principe et la fin. Sans contester le rôle capital que joue l'idée dans la formation et le développement de la vie religieuse, nous dirons que la foi chrétienne est avant tout un acte de confiance dans le Christ des Evangiles, acte qui nous révèle à la fois notre péché et le pardon du Dieu d'amour. Qu'à la suite de cet acte la vie chrétienne s'épanouisse nécessairement en idées et donne par là naissance à des systèmes dogmatiques d'une importance capitale, c'est ce que nous ne saurions nier ; mais il n'est plus aujourd'hui d'autre voie pour trouver dans l'Evangile la vérité que la prière et la pratique sincère des vérités déjà entrevues.

S'il en est ainsi, et si la vérité chrétienne est une acquisition personnelle, dont chacun est responsable devant Dieu, comment concevoir que l'on élabore ou même que l'on maintienne des confessions de foi ?

Dans les églises rattachées à l'état la difficulté semble insoluble ; au point de vue théorique tout citoyen étant de fait membre de l'église nationale, cette dernière ne saurait proclamer au nom de ses membres une confession de foi précise, car cette mesure serait injuste et constituerait un état anormal. D'autre part supprimer toute confession de foi, c'est mettre l'église à la merci de l'état au point de vue doctrinal, chose assurément grave.

Pratiquement, plusieurs églises unies à l'état ont été à la

suite de diverses circonstances privées de toute confession de foi. La liberté doctrinale est alors absolue; parfois ce sont les livres liturgiques en usage dans l'église, qui plus ou moins tacitement tiennent lieu de symbole, symbole en face duquel l'attitude du pasteur est du reste parfaitement libre ; d'autres églises enfin conservent les symboles des seizième et dix-septième siècles ; mais la plus grande largeur règne dans l'interprétation qu'on leur donne et la commission (ecclésiastique ou civile) qui examine les candidats au ministère, est seule en mesure de s'enquérir de leurs idées comme aussi d'en être déclarée responsable. L'adhésion aux symboles ne peut avoir ici qu'une valeur fictive et la responsabilité du pasteur vis-à-vis de ses paroissiens est complètement dégagée au point de vue doctrinal.

Une église indépendante de l'état se trouve dans une situation différente. Constituée par des croyants qui se sont librement réunis, elle peut établir une confession de foi. L'existence de celle-ci se justifie ; mais elle offre de graves inconvénients pour la vie de l'église comme pour le pasteur et le candidat au ministère.

En effet, lorsqu'au sein d'une telle église des idées nouvelles se font jour et qu'elles diffèrent sensiblement des idées exposées dans la confession de foi plusieurs solutions peuvent se présenter.

Ou bien exclure sans appel les idées nouvelles et leurs représentants. Mais si c'est là une mesure permise, elle est arbitraire et court le risque de porter une profonde atteinte à la vie même de l'église en l'immobilisant.

Ou bien rédiger une nouvelle confession de foi, qui prendrait la place de l'ancienne reconnue insuffisante, et à l'égard de laquelle l'attitude des pasteurs et des fidèles resterait la même qu'à l'égard de sa devancière : ce serait une simple substitution. Pratiquement la chose est presque impossible, vu la difficulté d'une entente complète : le danger d'une scission entre les membres est à craindre. Les uns, fidèles à la méthode du subjectivisme, et agissant en conséquence, désireraient un symbole aux cadres larges ; les autres, estimant

cette formule trop pauvre au point de vue doctrinal, chercheraient à conserver ce qu'ils pourraient de l'ancien symbole. Du reste cette réforme qui paraît seule juste et loyale, serait peut-être insuffisante, car à supposer même que l'entente complète se fît aujourd'hui, il est infiniment probable qu'au bout d'un certain temps une nouvelle crise se produirait.

Reste enfin une dernière solution qui consiste à maintenir l'ancien symbole tel qu'il existe, tout en laissant une certaine liberté dans l'interprétation qu'on lui donne, liberté dont reste juge la commission chargée d'examiner les candidats au pastorat. Cette mesure tolérante, qui à l'heure actuelle, croyons-nous, est la seule appliquée, offre de grands avantages ; mais elle n'exclut pas la possibilité d'un conflit entre les idées nouvelles d'une part et les idées traditionnelles qui aux yeux des fidèles sont contenues dans la confession de foi ; aussi la divergence de deux courants rattachés à un même symbole sème-t-elle la défiance parmi ceux que les idées nouvelles n'ont pas encore convaincus.

Nous croyons, en effet, qu'il existe dans l'église une interprétation généralement reçue de la confession de foi. Non pas que tous les membres soient d'accord sur tous les points fondamentaux, car l'unanimité en ces questions ne peut se concevoir ; mais il parait incontestable que certains termes et certaines formules sont compris ou tacitement acceptés par les membres de l'église avec un accord assez complet pour que les craintes que nous formulons semblent justifiées. Ce ne sont point, en effet, seulement les termes d'une confession de foi qui se transmettent d'une époque à l'autre, mais c'est l'esprit même dont ces formules ont voulu être l'expression et qui aujourd'hui encore leur donne de la vie : écho vivant des convictions et des préocccupations de ceux qui ont rédigé le symbole. Cela est d'autant plus vrai quand l'époque des origines n'est pas très éloignée. Comme toute confession de foi à tendance dogmatique exige une interprétation, il semble inévitable que la première interprétation se maintienne sous forme de tradition vivante parmi les membres les plus fidèles de l'église.

Or, vis-à-vis de ces membres-là, la position doctrinale du pasteur ne saurait être nette qu'à une seule condition, c'est que ses idées ne soient contraires ni à la lettre, ni à l'esprit du symbole. Sinon, tel candidat aura pu, dans un esprit de sage largeur, être accepté comme pasteur par la commission d'admission ou de consécration, et cependant une fois dans son ministère, il serait à juste titre suspecté d'une duplicité peu loyale. Il entrerait en effet en conflit avec les membres de l'église dont les idées différeraient des siennes sur certains points tenus pour fondamentaux, précisément parce que la confession de foi les a plus spécialement ou plus explicitement mentionnés.

La commission d'admission sans doute, peut, pour écarter cette fâcheuse possibilité, se montrer plus sévère dans le choix des candidats ; mais comment éviter le danger suivant : il arrive que pour divers motifs un pasteur soit amené à modifier sa théologie et se trouve ainsi en opposition avec les idées reçues autour de lui.

Que faire alors le jour où pour l'une de ces raisons le conflit éclate et comment, au nom de la confession de foi, exclure le pasteur suspecté? L'expérience l'a démontré : il est difficile de prouver à quelqu'un son désaccord avec telle formule d'un symbole ; en dernière analyse il faut toujours se contenter de l'affirmation de l'incriminé. Et alors, ou ce dernier restera dans l'église contre le gré de celle-ci, sa déclaration ne pouvant être mise en doute ; ou bien l'on passera outre et la mesure d'expulsion sera un vrai coup de force contre lequel le condamné pourra toujours protester. C'est à une forme de procès juridique qu'expose la méthode dont nous nous occupons et l'on voit qu'elle n'est pas aussi avantageuse qu'il peut le paraître au premier abord.

En se retranchant derrière un formulaire théologique et doctrinal, l'église ne réussit pas à éliminer ceux dont elle considère la présence comme un danger ; bien plus, elle porte atteinte à l'indépendance de ceux qui, sans pouvoir adhérer en conscience à la confession de foi, considèrent cependant comme un devoir de fidélité chrétienne de travailler dans

l'église, non point pour en faire un champ favorable à la progation d'idées nouvelles et subversives, mais parce qu'ils se sentent d'accord avec elle sur ce qu'ils estiment le principe même de l'évangile, tout en faisant des réserves expresses sur les idées auxquelles la confession voudrait les lier.

Il est un point en effet qui domine tout le débat et dont il faut parler, c'est l'attitude du pasteur ou du candidat au pastorat vis-à-vis de la confession de foi. Cette attitude ne saurait être la même que celle du laïque, et pour justifier une position très libre à l'égard de la profession de foi il ne suffit pas d'alléguer les divergences inconscientes qui à son sujet règnent souvent parmi les membres laïques de l'église. Ceux-ci, tout en l'interprétant suivant une tradition précise, peuvent sur certains points théologiques, auxquels ils sont en général étrangers, émettre des vues incohérentes et même contradictoires. Il n'en est plus de même pour le pasteur qui a charge d'âmes au point de vue doctrinal ; il doit pouvoir rendre loyalement compte à tout membre, à toute personne qui le lui demanderait, de sa position à l'égard de la confession de foi. Aussi son adhésion à celle-ci constitue-t-elle dans l'espèce un acte plus grave que pour le laïque.

Dira-t-on peut-être que l'examen passé devant la commission d'admission dégage entièrement le pasteur titulaire ou le candidat qui aspire à le devenir? Cela serait, si cet examen était la seule condition exigée pour entrer dans l'église, sans qu'une adhésion à un symbole quelconque fût réclamée. Mais dans le cas contraire, l'approbation que donne la commission d'admission ne saurait mettre complètement à l'aise la conscience de ceux qui l'ont reçue. La commission peut en effet être composée de membres qui, malgré leur attachement à la lettre et à l'esprit du symbole, sont animés d'une charité assez chrétienne pour admettre des hommes qui ne partagent pas leurs idées, mais dans lesquels ils ont confiance. Aussi, et précisément en raison de cette largeur confiante, la question de l'adhésion personnelle au symbole se pose-t-elle d'une façon plus délicate pour le pasteur ou le candidat.

Plusieurs, pour justifier une position très libre en matière

doctrinale, s'appuient sur le fait que jamais l'idée religieuse ne trouve dans la formule son expression adéquate. Comme d'autre part, disent-ils, une église ne peut vivre sans un symbole qui rallie ses membres, il importe peu d'adhérer à telle ou telle confession de foi, qu'elle appartienne au seizième siècle ou qu'elle soit d'origine plus moderne. Cette manière de voir nous semble grave, car elle est fort voisine d'un scepticisme qui pour être théologique n'en est pas moins dangereux. De plus elle peut pousser à des attitudes de pensée diverses et contraires suivant les personnes et les circonstances. Qui ne voit combien un pareil état de choses peut paralyser un ministère et la vie d'une église? Un pasteur doit pouvoir en toute occasion dire le fonds de sa pensée sans être retenu par aucune autre considération que par celle de la charité.

Il ne nous appartient pas de dire à quel moment l'interprétation qu'on donne d'une confession de foi cesse d'être loyale. C'est à chacun d'en juger suivant sa conscience. Il est aisé de le remarquer cependant, cette liberté ne saurait aller jusqu'à tolérer entre le symbole et ses idées personnelles une différence d'orientation dogmatique par trop sensible. Dans ce cas ce qui constitue la divergence et met le pasteur dans une fausse position, c'est l'ensemble du symbole et non tel ou tel terme qui, pris isolément, peut toujours se comprendre dans un sens ou dans l'autre.

De ce rapide examen il résulte vraisemblablement qu'à l'époque actuelle les confessions de foi à tendance dogmatique et auxquelles doivent adhérer les membres de l'église, laïques ou pasteurs, sont un danger plus qu'une sauvegarde. Plus nuisibles qu'utiles, contraires à l'esprit même du protestantisme, elles ont passé du catholicisme au sein des églises réformées et sont les derniers restes d'une mesure arbitraire. Elles entretiennent en outre chez les chrétiens l'illusion que les dogmes sont immuables et elles peuvent par là contribuer à des malentendus profonds entre pasteurs et laïques, comme entre la société et les églises. Nous

estimons donc que la confession de foi, conçue comme symbole écrit, ne devrait pas être.

Mais est-ce à dire que l'anarchie complète au point de vue dogmatique et intellectuel doive régner dans l'église ?

L'incertitude en matière doctrinale peut régner dans une église d'état dont le mode d'existence n'est pas lié directement aux convictions des fidèles et où le ministère pastoral se trouve rattaché comme partie intégrante à l'organisme de l'état. Mais si le maintien d'une église nationale se justifie par des raisons que nous ne pouvons discuter ici, nous adhérons résolument au principe de la séparation. Par la complète garantie qu'il donne à la liberté et aux droits de la conscience religieuse, il nous semble seul vraiment conforme aux besoins de la piété et en plein accord avec la méthode du subjectivisme.

Comment se présente alors le problème dans une église séparée de l'état ?

L'église n'est rien indépendamment de ceux qui la composent ; si ces derniers se sont réunis pour la constituer, ce n'est pas fortuitement ; c'est en raison même de leurs convictions et parce qu'ils n'ont pas voulu s'en tenir à une foi tout individuelle et pour ainsi dire muette. La foi chrétienne n'est pas une abstraction vague ; elle n'existe que dans la mesure où elle s'exprime et où elle intervient dans la vie. En faisant part de leurs expériences personnelles et au récit de celles qu'avaient faites leurs frères, les membres de l'église qui va naître ont compris que dans l'union ils trouveraient un secours précieux, un contrôle, un moyen d'éclaircir leurs doutes et d'affermir leurs convictions. Désireux enfin de vivre les vérités qu'ils entrevoient en eux et de contribuer à ce que d'autres puissent les vivre à leur tour, ils ont trouvé dans l'association fraternelle le milieu nécessaire au développement, à la réalisation et à l'expansion de leur foi.

Donc, à l'origine, des expériences, puis le devoir de vivre en chrétiens, voilà, semble-t-il, ce qui a réuni les membres de l'église. En dehors de cela l'église n'existerait pas, elle ne se serait pas formée. Elle n'a sa raison d'être que dans ce fait :

ceux qui la composent veulent faire une œuvre de progrès spirituel et de conquêtes dans le domaine individuel comme dans le domaine social. Malgré la différence des positions dans lesquelles ils se trouvent et du champ d'action dans lequel ils s'efforcent de faire triompher leurs convictions, malgré la diversité des formules individuelles qui expriment celles-ci, tous se sentent cependant sur un même terrain. Il y a en chacun d'eux le même amour pour Dieu à qui Jésus les a conduits, un même besoin de son secours, et un même désir de le servir. C'est dans ce domaine général mais très profond que peut et doit se faire l'unité des cœurs et des volontés.

L'église restera-t-elle donc indifférente à toute question de doctrine?

Nous ne le croyons pas. Elle doit se défendre en éliminant les éléments qui par leur seule présence seraient un obstacle à la fraternité et à l'union sincère des cœurs, qu'elle considère comme la condition de son existence et comme un devoir de fidélité envers Dieu.

Mais alors, comment concevoir une église indépendante qui tout en veillant à sa propre sécurité laissera à ses membres, pasteurs ou laïques, la plus grande liberté de conscience et de pensée?

La confession de foi dans le rôle qu'elle avait joué sera supprimée. Pour dire ce qu'elle est et ce qu'elle veut — et tout en se réservant un contrôle fraternel sur les convictions de ses pasteurs — l'église aura ses statuts. Elle y fera connaître d'abord ses origines, sa raison d'être historique, son attitude vis-à-vis de la société civile. C'est une expérience commune, dira-t-elle ensuite, qui a groupé ses membres; ils ont fait acte de confiance au Christ des Evangiles qui révèle à l'homme son péché et le pardon du Dieu d'amour. Aussi, s'attachant à Jésus-Christ, veulent-ils vivre en Dieu, faire sa volonté et contribuer avec le secours de son esprit à l'avancement de son règne. C'est par la méditation des récits de l'histoire biblique et par la prière qu'ils cherchent le soutien de leur vie religieuse comme aussi le gage de leurs

espérances après la mort. L'église exposera enfin le but de son activité, puis les moyens dont elle se sert pour le réaliser, c'est-à-dire le système de son organisation ecclésiastique.

Cette organisation indéfiniment perfectible pourra se transformer par l'addition ou la suppression d'articles aux statuts constitutifs, et cela conformément aux besoins nouveaux qui se feront sentir et aux modes d'activité devenus nécessaires à la vie et au progrès de l'association. C'est à l'église comme corps organisé que viendront se joindre les fidèles nouveaux qui après avoir pris connaissance de ses statuts et de sa vie tant intérieure qu'extérieure se déclareront désireux de faire partie de la communauté.

On le voit, il y aura là avant tout un programme : l'église exposant sa raison d'être, l'idéal à la réalisation duquel elle tend, et le proposant à ceux qui éprouvent un besoin de communion et pensent que solitaire l'action est souvent sans efficace. L'élément religieux qui est le fondement même de l'église sera mentionné sous forme exclusivement pratique. La confession de foi, si un nom semblable peut être encore maintenu, changera de caractère. De dogmatique, elle deviendra expérimentale, car elle dira bien moins les idées que l'expérience commune au nom de laquelle se sont groupés les fidèles et sans laquelle l'église ne saurait être, puisqu'il n'y aurait pas de chrétiens.

Pour sauvegarder l'élément doctrinal proprement dit, l'église pourra prendre des mesures qui tout en lui donnant complète garantie respecteront les droits individuels de la pensée et de la conscience. Indiquer et décrire en détail l'organisation de ces mesures, nous ne saurions le faire, car le problème qu'elles comportent se posera différemment et se résoudra peu à peu pour chaque église suivant ses traditions et son tempérament. Mais nous nous hâtons de le dire : en mettant d'une façon explicite l'accent sur l'unité de vie qui doit régner entre ses membres, l'église se préservera naturellement et bien mieux que par une confession de foi dogmatique, de toutes les doctrines qui pourraient lui être nuisibles. Celles-ci en effet s'éliminent d'elles-mêmes grâce à

un régime fondé consciemment sur la sincérité et la confiance réciproque. C'est du moins, nous semble-t-il, ce que l'on comprend de plus en plus aujourd'hui. Aussi pensons-nous que les réformes qui viennent d'être proposées se feront sans grand bouleversement parce qu'elles sont devenues nécessaires et qu'elles s'imposent de plus et en plus à l'heure actuelle.

QUELQUES NOTES SUR LE SECTARISME EN AMÉRIQUE

PAR

A. SCHINZ, Ph. D.

professeur à Bryn-Mawr, Pensylvanie.

Dans les numéros de la *Revue chrétienne* de la fin de l'année 1901, nous avons signé une étude sur « l'Eglise actuelle aux Etats-Unis d'Amérique ». Nous la destinions au grand public. Il a donc fallu manier les ciseaux à plusieurs reprises sur notre manuscrit original de manière à éviter une trop grande accumulation de faits.

Nous nous étions entre autres livré, pour notre travail, à des recherches assez longues sur les divisions et subdivisions des sectes, et quoique les quelques pages dans lesquelles nous avions résumé nos notes soient un peu touffues et concises, nous avons pensé rendre service en les publiant.

A titre d'introduction, nous reproduisons tels quels les premiers alinéas du § II de notre article tels qu'ils ont paru dans la *Revue chrétienne*.

Quant au morcellement de l'Eglise, il est vraiment fabuleux. Sur ce point la légende n'a pas tort. On s'est même si bien habitué à la notion vague à laquelle il faut avoir recours pour embrasser à la fois tant de dénominations différentes, que le terme d'Eglise est appliqué aux congrégations païennes et juives aussi bien qu'aux congrégations chrétiennes; et les « Sociétés pour Culture morale » (*Societies for Ethical Culture*) qui ont comme but de cultiver les facultés morales de

l'homme indépendamment de toute idée religieuse, ne sont elles-mêmes aux Etats-Unis que des Eglises — sans religion[1].

Si nous faisons abstraction[2] de 130 496[3] juifs et de 1064[4] membres de « Sociétés pour Culture morale », comptés dans le recensement publié en 1894 et auquel nous venons de faire allusion en note, il nous reste le chiffre de 20 481 246 chrétiens aux Etats-Unis[5].

Ces vingt millions et demi de chrétiens environ sont divisés en 139[6] sectes nettement caractérisées[7], plus 156 groupes de

[1] Si du moins on conservait au mot « religion » son sens propre ! Mais on ne paraît guère s'en soucier. Déjà le recensement fait en 1890 et publié en 1894 (*Report on Statistics of Churches in the United States*. Washington, D.-C., in-quarto, 812 p., 1894) range les « Sociétés pour Culture morale » parmi les sectes religieuses. Au Congrès des religions (1893) à Chicago, on a donné une sanction pratique au principe. On est allé même bien plus loin. Non seulement les « Sociétés pour Culture morale » ont eu leur réunion particulière, comme toutes les religions au sens propre du mot, sous les auspices des organisateurs du Parlement, même les « Evolutionnistes », c'est-à-dire ceux qui remplacent la foi en Dieu par la foi en l'évolution, ont reçu le même accueil pour leur croyance. Après le discours d'ouverture du Congrès des Evolutionnistes (28 et 29 septembre) sur « le Progrès de la pensée évolutionniste », le prince des agnostiques, M. Herbert Spencer, a fait lire un travail sur « l'Evolution sociale et le devoir social ».... Encore un pas, et on pourra introduire au prochain « Congrès des religions » une section des Ingénieurs-Mécaniciens qui ont *foi* en l'électricité comme facteur de progrès social. Il nous semble qu'on joue, depuis quelques années, en Europe du reste comme en Amérique, un jeu singulièrement dangereux avec des mots tels que *croyance*, *foi*, *religion*, *tolérance*, etc.

[2] Nous donnons dans le texte les chiffres *officiels* du recensement de 1890. En note nous donnons ceux de 1898 et 1900, pour autant que nous les connaissons, et surtout d'après les statistiques publiées par la revue hebdomadaire de New-York, *The Independent*. Quoique fournis par les Eglises elles-mêmes, les résultats ne peuvent guère être considérés dans tous les cas comme absolument certains. — Notons ici que le recensement officiel des Etats-Unis pour 1900 ne comporte pas de statistique des Eglises, comme celui de 1890.

[3] 200 000, 211 627.

[4] 1 300 (1900), chiffre obligeamment communiqué par M. Burns-Weston, de Philadelphie.

[5] 26 513 223, 28 130 303 (?)

[6] 147 (1898).

[7] Le recensement en compte 143, nous retranchons dans notre calcul, pour nous en tenir aux chrétiens, les deux églises juives (orthodoxe ou réformée), la Société pour Culture morale et les Chinois. Ces derniers, n'ayant pas de catalogues de

chrétiens indépendants. Il y a constamment des changements. Les petites communautés tantôt se rallient à une Eglise plus considérable, tantôt revendiquent de nouveau leur indépendance. Les Baptistes entre autres sont très remuants.

Les sectes sont tellement nombreuses qu'il est bien difficile d'inventer des noms pour chacune d'elles, et la différence est souvent si minime qu'il convient d'être constamment sur ses gardes. Il faut, par exemple, distinguer entre « Eglise presbytérienne dans les Etats-Unis » et « Eglise presbytérienne dans les Etats-Unis d'Amérique »; comme entre « Eglise presbytérienne réformée dans l'Amérique du Nord », « Eglise presbytérienne réformée dans les Etats-Unis » et enfin « Eglise presbytérienne dans les Etats-Unis et au Canada ». De même, y a-t-il une « Eglise réformée des Etats-Unis » et une « Eglise réformée d'Amérique »; et encore une « Eglise méthodiste épiscopale africaine » et une Eglise méthodiste épiscopale africaine de Sion ». Il y a quatre branches de « Frères de Plymouth, » qui ont été obligés d'avoir recours à la dénomination « Frères I », « Frères II », « Frères III » et « Frères IV ». Souvent on retrouve les mêmes noms de subdivisions — ou à très peu de choses près — dans différents groupes, ainsi une sous-secte des Mennonites s'appelle « l'Eglise de Dieu en Christ » et une sous-secte des Adventistes s'intitule « les Eglises de Dieu en Christ ». Enfin, pour rendre la chose tout à fait embrouillée, on trouve des cas tels que les suivants: « L'Eglise calviniste méthodiste welche » n'est pas une des dix-sept sectes méthodistes, mais se rattache au tronc du presbytérianisme; les « catholiques apostoliques » ne sont pas des catholiques, pas plus que les membres de « l'Eglise catholique chrétienne » fondée en 1896. Il faut aussi prendre garde de ne point confondre trois sectes différentes de métho-

membres, n'ont pas donné de chiffre pour le nombre de fidèles; nous n'avons en conséquence pas eu à faire de déduction sur ce point. Il y a 47 communautés religieuses chinoises aux Etats-Unis. L'esprit sectaire a une influence particulière sur eux: il y a par exemple à New-York un temple exclusivement réservé aux blanchisseurs de cette nation. On sait que c'est là, pour ainsi dire, le métier national des Chinois établis en Amérique.

distes congrégati*onaux,* avec les chrétiens congrégati*onalistes.*

Les dix dénominations qui comptent le plus de fidèles sont[1] :

	1890	1900
1. Catholiques romains	6 231 417	8 378 128
2. Méthodistes épiscopaux . . .	2 240 354	2 705 601
3. Baptistes réguliers nègres . . .	1 348 989	1 731 636
4. Baptistes réguliers du Sud . .	1 280 066	2 324 170[2]
5. Méthodistes épiscopaux du Sud .	1 209 976	1 458 345
6. Baptistes réguliers du Nord . .	800 025	—
7. Presbytériens du Nord	788 224	954 942
8. Disciples de Christ	641 051	1 085 615
9. Protestants épiscopaux. . . .	532 054	679 604
10. Congrégationalistes	512 771	628 771

Les différentes dénominations se groupent souvent en familles, telles que les méthodistes, les épiscopaux, les presbytériens, les baptistes, etc. Passons rapidement en revue quelques uns des plus importants de ces groupes. Nous ne nous arrêterons cependant pas au catholicisme, dont l'histoire si intéressante, depuis le Père Hecker, le fondateur du catholicisme dit américain ou « américanisme, » jusqu'à Mgr. Ireland, archevêque de saint Paul, mériterait à elle seule un travail à part. Disons seulement qu'il y a sept sortes de catholiques aux Etats-Unis : Romains, Grecs, Russes orthodoxes, Grecs orthodoxes, Arméniens, Vieux Catholiques, Réformés.

Les épiscopaux comptent deux branches différentes : *L'Eglise protestante épiscopale*, sœur de l'église du même nom en Angleterre. Comme symboles de foi, ils reconnaissent les « 39 articles » et les symboles des apôtres et de Nicée. Il y a eu des membres de cette Eglise en Amérique dès le seizième siècle, mais elle n'a été organisée régulièrement que depuis 1785. Aujourd'hui il y a 5019[3] communautés religieuses de

[1] Ici commence la partie de notre travail qui n'a pas encore été publiée.

[2] Ensemble avec les Baptistes réguliers du Nord.

[3] 6295.

cette dénomination. *L'Eglise épiscopale réformée* accepte les mêmes dogmes (le symbole de Nicée cependant n'est pas mentionné parmi ses traités de foi officiels) et ne diffère qu'en quelques points insignifiants, quant à l'organisation, de l'Eglise d'Angleterre, dont elle est nettement indépendante. Elle s'est constituée en 1873, et compte 83[1] communautés et 8 455 membres.

L'Eglise méthodiste, venue d'Irlande, fut encouragée et cultivée par de nombreux missionnaires anglais. Elle est la plus nombreuse. D'après un rapport présenté au Parlement des religions en 1893, il y aurait un méthodiste sur douze habitants des Etats-Unis, et un sur chaque trois membres d'Eglise protestante. *L'Eglise méthodiste épiscopale*, la principale branche, fut formellement organisée à Baltimore, le 24 décembre 1784. Elle s'accrut avec une rapidité énorme. En 1812 il y avait déjà plus de 195 000 communiants. Ce mouvement ascendant continua, mais l'Eglise se divisa, en sorte que nous avons aujourd'hui l'Eglise méthodiste épiscopale proprement dite ou du *Nord*, et l'*Eglise méthodiste épiscopale du Sud*. La première compte des adhérents dans tous les états et territoires sauf l'Alaska, et dans 2205 comtés (sur 2790 que comptent les Etats-Unis). Le recensement de 1890 lui donne 25 861[2] communautés religieuses. La seconde fut organisée en 1845, la cause de la séparation étant la question de l'esclavage. Les méthodistes du sud s'opposèrent à la condamnation de l'esclavage et se constituèrent en corps indépendant. La conférence générale déclara nul l'acte de séparation. Un procès s'ensuivit au sujet de la division des biens d'église. La Cour suprême décida en faveur des séparatistes. Les deux branches firent de grandes pertes lors de la guerre civile. Entre 1860 et 1866, l'Eglise du Sud ne perdit pas moins de 113 000 communiants blancs et 129 024 nègres; mais plus tard on regagna le terrain perdu; entre 1880 et 1890 surtout, les progrès furent considérables, et en 1890 la branche Sud comptait 15 017[3] communautés et 1 209 976 membres.

[1] 104, 9743. — [2] 25 371. — [3] 13 995, 1 458 345.

Les autres sectes des méthodistes sont: *L'Union méthodiste épiscopale africaine*, organisée en 1813 par des méthodistes nègres, avec un ministre nègre à leur tête (42[1] communautés et 2279 communiants). Ce n'est cependant pas là la seule dénomination méthodiste qui recrute ses membres parmi les noirs; il y en a au contraire plusieurs autres encore, ainsi *L'Eglise méthodiste épiscopale africaine*, composée de noirs voulant plus de liberté dans l'organisation de leurs Eglises, qui se constitua à Philadelphie en 1816 (2481[2] communautés, 452 725 membres), et qu'il faut distinguer d'un autre corps important: *L'Eglise méthodiste épiscopale africaine de Sion;* celle-ci tint sa première conférence en 1821; elle compte 1704[3] communautés organisées et 349 788 membres. Ensuite nous avons les *Méthodistes protestants*, les *Méthodistes wesleyens;* les *Méthodistes congrégationalistes*, les *Méthodistes congrégationalistes nègres*, les *Nouveaux congrégationalistes;* les *Méthodistes épiscopaux nègres;* les *Méthodistes de l'union apostolique de Sion;* les *Méthodistes primitifs;* les *Méthodistes libres;* les *Méthodistes évangélistes missionnaires*; — 16 dénominations en tout, auxquelles il faut ajouter les *Méthodistes indépendants*, formant une « association » de quinze Eglises méthodistes, dont chacune reste absolument autonome.

L'Eglise presbytérienne est une des plus divisées; son histoire est excessivement compliquée. Essayons de l'esquisser brièvement; ce sera donner une idée de la manière dont naissent et disparaissent les sectes religieuses aux Etats-Unis. Les presbytériens sont, comme on sait, calvinistes de doctrine; ils admettent tous la confession de foi de Westminster, parfois avec quelques nuances; les questions de la prédestination et du libre arbitre sont les points les plus controversés. Quant à la discipline ecclésiastique, contrairement aux épiscopaux, ils n'admettent pas de hiérarchie. Le seul dignitaire dans l'église est le presbytre; chaque communauté a, de plus, ses anciens (laïques) pour veiller à la discipline dans l'église, et ses diacres (laïques aussi) pour veiller aux

[1] 71, 7000. — [2] 5850, 750 354. — [3] 1749, 519 681

soins à donner aux pauvres. L'autorité est exercée par les conseils suivants : La Session, le Conseil presbytéral (Presbytery), le Synode et l'Assemblée générale. Les presbytériens américains étaient à l'origine des émigrés anglais (Puritains) écossais et irlandais. Leur première église fut établie en 1640 à Long-Island (New-York). En 1706 sept ministres forment le premier Conseil presbytéral d'outre-mer, celui de Philadelphie. L'église ayant pris de l'extension, il fallut en 1716 organiser trois Conseils presbytéraux, formant ensemble le Synode de Philadelphie. En 1741 eut lieu une scission à propos de quelques points de doctrine et de certaines pratiques religieuses, ensuite d'un réveil religieux dans l'église. On distingua alors les « presbytériens de l'ancien ordre de choses[1] » (*Old Side Presbyterians*), et les presbytériens du nouvel ordre de choses (*New Side Presb.*). Ces derniers constituèrent un Synode à New-York. En 1758, on se réunit de nouveau, ce qui donna naissance au « Synode de New-York et de Philadelphie. » Après la guerre d'indépendance qui avait entravé l'avancement de l'église, commença une nouvelle ère de prospérité, et en 1788 on décida d'organiser une « assemblée générale » — qui eut lieu à Philadelphie en 1789 — avec quatre Synodes.

En 1837, nouvelle division (correspondant à celle de 1741 et reposant sur les mêmes divergences d'opinion), en presbytériens de l'ancienne école (*Old School*) et presbytériens de la nouvelle école (*New-School*), et nouvelle réunion, en 1869, sous le nom d'*Eglise presbytérienne des Etats-Unis d'Amérique.*

Mais entre temps, c'est-à-dire en 1858, à la veille de la guerre civile, les « presbytériens de la nouvelle école » des Etats du sud s'étaient séparés de leurs frères du nord à cause des discussions sur la question de l'esclavage. En 1861 les « presbytériens de l'ancienne école » s'étaient également scindés en parti du nord et parti du sud. Et tous les presby-

[1] Nous mettrons entre guillemets les noms français des sectes n'existant plus et réserverons les italiques pour celles qui existent aujourd'hui.

tériens du sud s'unirent en 1864[1] et formèrent l'*Eglise presbytérienne des Etats-Unis*.

Après la guerre, et depuis l'*union* de 1869, la branche du nord s'accrut rapidement. Elle figure au recensement pour 6717[2] communautés organisées. Disons encore qu'en 1890 l'assemblée générale nomma une commission en vue de reviser la confession de foi de Westminster, c'est-à-dire de conserver la doctrine calviniste mais en rendant moins tranchantes certaines affirmations relatives à la prédestination. On ne put s'entendre, et le projet fut abandonné. La branche sud compte actuellement 2391[3] communautés religieuses et 179 721 communiants. En 1881 on fit une déclaration de fraternité entre presbytériens du nord et du sud, mais sans arriver jusqu'à la fusion.

Il faut ajouter qu'au commencement du siècle, un groupe considérable de fidèles s'étaient séparés de l'Eglise presbytérienne (alors unie), et en est demeuré distinct jusqu'à aujourd'hui : ce sont les *Presbytériens de Cumberland*. Un réveil religieux parmi les presbytériens du Kentucky, en 1800, réveil qui prit surtout de l'importance dans la vallée de Cumberland, gagna un grand nombre d'adeptes au presbytérianisme ; de nouvelles communautés furent fondées, et comme on manquait de ministres, on donna l'ordination à des laïques. Le Conseil presbytéral de l'endroit dut se justifier devant le Synode de cette irrégularité ; la ratification de leurs mesures ne fut pas accordée ; on suspendit quelques-uns de leurs ministres et déclara le Conseil presbytéral dissous. Il en résulta la formation en 1810 d'un Conseil presbytéral indépendant qui prit le nom de Conseil presbytéral de Cumberland. En 1813 on organisa un Synode de Cumberland, avec trois conseils. Depuis 1829 enfin ils ont une assemblée générale. Leur foi est un calvinisme, atténué quant aux doctrines de la réprobation, à celle de l'expiation pour un nombre limité de pécheurs, à celle du salut des enfants, et à celle de l'appel aux seuls élus. La doctrine a été définitivement for-

[1] Ou 1865 ; on trouve les deux dates. — [2] 7369. — [3] 2873, 217 075.

mulée en 1883 dans une confession de foi en 119 articles. Ils veulent occuper une position intermédiaire entre les calvinistes stricts et les Arminiens. On compte 2791[1] communautés et 164 940 membres. Les *Presbytériens nègres de Cumberland* professent les mêmes croyances que les précédents, sous les auspices desquels ils se sont organisés, en 1869. La seule différence est la couleur de la peau des fidèles et des ministres. Depuis 1861 ils ont un Synode, et depuis 1874 une assemblée générale. Il y a 224[2] communautés organisées et 12 956 membres.

D'autres branches de presbytériens venus d'Europe se sont développés parallèlement et indépendamment de ceux que nous avons déjà nommés. Ce sont d'abord les « presbytériens réformés » formant un groupe très distinct dans la famille presbytérienne. En 1744 un Conseil presbytéral fut formé, frère de ceux de même tendance en Ecosse. Quelques années plus tard, des « presbytériens sécessionistes, » également venus d'Ecosse, s'unirent aux presbytériens réformés et ils prirent ensemble le nom de : « Eglise réformée associée, » (*Associate Reformed Church*). Mais une division d'opinion donna naissance à une secte de « réformés dissidents. » Enfin l'ancien Conseil presbytéral des « presbytériens réformés » s'étant reconstitué, il y eut trois sectes de presbytériens réformés au commencement de ce siècle. Tous acceptaient la confession de foi de Westminster, le point où ils se distinguaient des autres est leur attitude vis-à-vis du gouvernement politique. Ils prirent une position hostile à l'égard de tout gouvernement qui ne reconnaissait pas officiellement Jésus-Christ pour son chef. Cependant, dans la pratique, ils étaient plus ou moins stricts : les uns allant jusqu'à défendre de voter, les autres protestant mais votant tout de même, les troisièmes enfin défendant simplement toute affiliation avec des sociétés politiques. Ils furent toujours opposés à l'esclavage, dès 1800 refusant d'ouvrir leurs rangs à des propriétaires d'esclaves. Enfin ils ne chantent que des psaumes, et rejettent

[1] 3021, 180 635. — [2] 224, 35 000.

tout cantique comme n'étant pas directement inspiré par le Saint-Esprit. Les quatre branches de presbytériens réformés existant aujourd'hui sont tous sortis d'un Synode formé en 1809. En 1825 une proposition de se joindre à l'assemblée générale des presbytériens fut rejetée. Beaucoup de mécontents quittèrent alors les réformés. En 1833 une division, à propos de la position à prendre vis-à-vis des autorités politiques, donna naissance à l'*Eglise presbytérienne réformée des Etats-Unis* ou l'Eglise presbytérienne du Synode, ou enfin l'Eglise presbytérienne réformée de l'ancienne lumière (*Old Light*) qui défend encore à ses membres de voter et de se faire élire (elle a 115 communautés et 10 574 fidèles) et à l'*Eglise presbytérienne réformée de l'Amérique du nord,* ou Eglise presbytérienne du Synode général, ou de la nouvelle lumière (*New Light*) — moins stricte — qui compte 33[1] communautés et 4602 communiants. Enfin en 1840 quatre communautés estimant que les presbytériens de l'« Ancienne lumière » n'étaient pas assez sévères encore et conservaient des rapports coupables avec des sociétés où se trouvaient des personnes non-chrétiennes, se constituèrent séparément en *Eglise presbytérienne réformée* tout court (4 communautés et 37 membres). Et de même l'Eglise du Synode général ou de la « Nouvelle lumière » s'était fractionnée en 1883, faute d'entente sur une question de discipline ; ayant des membres au Canada, la nouvelle secte choisit le nom de *Eglise presbytérienne réformée des Etats-Unis et du Canada.* Il y a une seule communauté aux Etats-Unis (à Allegheni, en Pennsylvanie) et elle compte 600[2] membres.

En 1733 avait pris naissance en Ecosse la secte des presbytériens associés (*Associate presbyterians*). En 1753 un Conseil presbytéral de la même dénomination était fondé en Amérique. En 1782 un grand nombre de ces chrétiens s'unirent aux presbytériens réformés ; de ce corps sortirent au cours des années un nombre respectable de groupes différents de presbytériens associés réformés (*Associate Reformed Presby-*

[1] 50, 6288. — [2] 582.

terians) — qui se sont dès 1800 opposés avec énergie à l'esclavage. — Tous cependant se sont réunis à d'autres sectes ou dissous, à l'exception d'un seul qui, en 1821, s'était retiré ensuite de désaccords survenus dans le Synode général de ces églises. Ce groupe était celui du Synode des deux Carolines, qui se constitua en secte indépendante en 1822 sous le nom de *Synode associé réformé du sud*. En 1871 fut rédigé un « résumé de doctrine » en 30 articles. Les psaumes seuls — étant inspirés — peuvent être acceptés comme chants d'église. Il y a aujourd'hui 116[1] communautés organisées et 8501 communiants.

En 1858 il y eut une union entre les « presbytériens associés » et les « presbytériens associés réformés » qui ensemble formèrent l'*Eglise presbytérienne unie* (*United presbyterians*). Ils reconnaissent la confession de foi de Westminster avec quelques changements relatifs au gouvernement politique. Ils ont ajouté « 18 déclarations, » contre l'esclavage, contre les sociétés secrètes, contre les relations avec des hommes non-chrétiens, contre tout autre chant d'église que les psaumes, telle étant la « volonté de Dieu » que ces psaumes soient toujours chantés et seuls chantés... etc. Ils comptent 868[2] communautés et 94402 membres.

Quelques presbytériens associés refusèrent d'entrer dans une même Eglise avec les presbytériens associés réformés; ils forment par conséquent une nouvelle dénomination indépendante : l'*Eglise presbytérienne associée de l'Amérique du Nord* (31 communautés et 1053 membres).

Il ne nous reste plus qu'à mentionner la dernière des douze sectes presbytériennes, les *Méthodistes calvinistes welches*, venus du pays de Galles. D'abord méthodistes, ils se sont depuis 1811 rattachés au tronc du presbytérianisme. Ils s'établirent aux Etats-Unis en 1826 (à Remsen, New-York) et depuis 1869 une assemblée générale a été organisée. Leur foi est calviniste. Les membres de l'Eglise, au nombre de 12722[3], se distribuant entre 187 communautés, sont gallois ; c'est aussi de cette langue qu'on se sert dans leur culte.

[1] 125, 10868. — [2] 899, 114287. — [3] 12000, 185.

Les baptistes sont à peu près aussi importants et aussi divisés que les presbytériens. Leurs deux dogmes particuliers sont : les convertis seuls peuvent être baptisés et le vrai baptême est celui par immersion. On distingue d'abord trois grands corps qui ensemble portent le nom « Baptistes réguliers ou missionnaires. » Ce sont les *Baptistes réguliers du Nord*, qui ont 7902 Eglises organisées et 800 025 membres ; parmi eux il y a un nombre considérable d'Allemands ; les *Baptistes réguliers du Sud*, plus nombreux que les précédents, avec 16 238 communautés et 1 280 066 fidèles. Les deux grands corps de baptistes blancs ont aujourd'hui 28 935 Eglises et 2 324 170 fidèles ; — la séparation eut lieu en 1844 ensuite de mésentente sur la question de l'esclavage ; — et enfin les *Baptistes réguliers nègres*, qui sont les plus nombreux de tous les baptistes (il y a encore d'autres sectes de baptistes négres cependant) ; ils s'organisèrent dans la Caroline du Nord en 1866 et ont aujourd'hui 12 533[1] Eglises et 1 348 989 communiants. Il y a souvent des changements chez eux, les plus petites divergences étant des motifs de séparation ; une ou plusieurs communautés se retirent, puis quelques années après s'unissent de nouveau à la grande Eglise. Ces trois sortes de baptistes ne sont séparés par aucune différence de dogme, seulement chacune veut s'administrer à part. Ils ont deux confessions de foi importantes, celle de « Philadelphie,» qui parut pour la première fois à Londres au dix-septième siècle et qui suit d'assez près la confession de foi de Westminster avec quelques développements et modifications dans le sens baptiste. La seconde, la « confession de foi du New-Hampshire, » fut formulée en 1833 pour affirmer la foi calviniste de la prédestination par opposition à la foi d'une autre dénomination de baptistes, les *Baptistes du libre arbitre* (*Free-Will Baptists*), organisés depuis 1781 par un ministre rejeté de l'Eglise mère pour sa foi arminienne. En 1832 l'assemblée générale adopta un « Traité » de leur foi en vingt-et-un chapitres. Une particularité de cette dénomination est que dès

[1] 14 462, 1 731 636.

1791 ils autorisèrent les femmes à remplir les fonctions de ministres. Ils comptent 1586[1] communautés et 87 898 communiants.

Il y a une secte parente de cette dernière dans les Carolines, les *Baptistes originaux du libre arbitre* (167 communautés, 11 884[2] fidèles). Ils faisaient auparavant partie des « Baptistes généraux » de l'Est qui s'étaient joints en 1729 aux Baptistes réguliers ; leur foi au libre arbitre les empêcha d'accéder à la réunion et ils prirent le nom de « originaux » pour se distinguer de la secte du New-Hampshire. Il existe aujourd'hui un certain nombre de *Baptistes généraux* dans l'Ouest (surtout Missouri, Indiana et Kentucky). Ils sont plus libéraux de tendance (Jésus-Christ a expié les péchés pour tous les hommes et pas pour quelques-uns seulement). En 1870 différentes sectes de Baptistes libéraux s'unirent sous ce nom de « généraux. » Ils comptent 339[3] communautés et 21 362 communiants. Puis nous avons les *Baptistes des six principes* qui prétendent être les descendants de la plus ancienne Eglise baptiste de Rhode-Island (1639). Ils sont arminiens et imposent les mains aux nouveaux membres. Ils reconnaissent quatre baptêmes : de l'eau (Jean-Baptiste), du Saint-Esprit (Pentecôte), des souffrances du Christ et des croyants en Christ au nom de la Trinité. Les six principes sont tirés de Hébreux VI (18 Eglises, 937 communiants). Les *Baptistes du septième jour* qui ont été organisés aux Etats-Unis par un sabbatiste (*Sabbatarian*) venu d'Angleterre (106[4] Eglises, 9413 communiants). L'*Eglise baptiste du Christ*, organisée dans le Tennesee en 1808 ; leur seule raison de demeurer isolés est qu'ils sont le plus ancien corps baptiste en Amérique (152 Eglises et 8254 membres).

Ensuite viennent les *Baptistes séparés* (24[5] Eglises, 1599 membres), ceux qui favorisèrent le réveil religieux suscité par Whitefield au siècle dernier, et se constituèrent à part. A la fin du siècle cependant un bon nombre s'unirent avec des baptistes réguliers et formèrent une secte de *Baptistes*

[1] 1571, 91 981. — [2] 167, 120 000. — [3] 575, 28 000. — [4] 111, 9154. — [5] 91, 6235.

unis qu'on trouve aujourd'hui surtout dans le Tennesee et le Kentucky (204 communautés et 13 209 fidèles).

Enfin il nous reste les *Baptistes primitifs* ou de l'*ancienne école*, ou *réguliers* ou *antimissionnaires*. La séparation s'opéra peu à peu de 1835 à 1840. Ces chrétiens s'opposent à toute innovation dans l'Eglise et surtout aux écoles du dimanche, aux sociétés bibliques, sociétés missionnaires, etc., comme autant d'institutions que l'Ecriture ne recommande pas, partant inutiles. Dieu convertira le monde comme il l'entendra et sans le secours des sociétés de missions. Ils ont 3107[1] Eglises et 116 271 membres. Plus conservateurs encore sont les *Baptistes des deux semences*, qui sont, comme le nom l'indique, prédestinariens. Le nom complet est du reste : « Les anciens baptistes prédestinariens des deux semences dans l'Esprit » (*Old Two-Seed-in-the-Spirit Predestinarian Baptists*). Ils furent organisés en 1806 par E. D. Parker qui publia un petit écrit résumant sa foi en 1826 ; en 1829 il en publia un autre : « Second Dose of the Doctrine of Two Seeds. » Non seulement ils ne veulent pas de missionnaires, ils ne veulent pas même de pasteurs. Le Sauveur est un Sauveur complet, il n'a pas besoin de l'aide des hommes pour accomplir son œuvre (473 Eglises, 12 851 fidèles).

Il ne serait que correct d'ajouter ici à la liste des sectes baptistes les Dunkards et les Mennonites. En Europe on les considère comme des variétés de baptistes. Aux Etats-Unis ils forment deux familles distinctes. Les Dunkards ou Tunkers (de *tunken*, tremper) — appelés aussi baptistes allemands — émigrèrent aux Etats-Unis en 1719 avec leur fondateur et s'établirent à Philadelphie. De là ils se répandirent dans le Nord et l'Ouest. Ils prétendent suivre à la lettre les préceptes de l'Evangile, comme de ne pas s'opposer à la violence, de ne pas jurer, etc. Ils imitent la simplicité apostolique, baptisent par triple immersion (une pour chaque personne de la Trinité), et ils ont conservé la cérémonie du lavement des pieds. Depuis 1882-3 ils se divisent en quatre branches : les *Conser-*

[1] 3530, 126 000.

vateurs (989[1] communautés), les *Dunkards de l'ancien ordre de choses* (*Old order*) qui insistent plus que les autres sur la vertu de la non-conformité au monde (135[2] Eglises); les *Progressistes*, moins sévères dans leur condamnation du monde (128[3] Eglises). Les *Baptistes* ou *Frères du septième jour* sont depuis longtemps séparés, c'est-à-dire depuis 1728, pour observer le sabbat ; en 1732 ils décidèrent de pratiquer une vie de célibat (6 Eglises et 194 membres).

L'Eglise mennonite compte 41 541[4] membres, répartis en douze dénominations telles que les *Bruederhœf*, les *Amish*, les *Old Amish*, les *Apostoliques*, les *Sans défense*, etc. Ils adoptent la confession de foi en dix-huit articles rédigée en 1632 par les mennonites de Hollande.

Pendant longtemps, c'est-à-dire jusqu'au commencement de ce siècle, l'Eglise la plus importante fut celle des *Congrégationalistes*, l'Eglise des anciens puritains venue avec le « May flower », en 1620, sur les côtes de la Nouvelle-Angleterre. En 1801 ils firent un accord avec les presbytériens, portant que les congrégationalistes allant dans l'Ouest entreraient dans l'Eglise presbytérienne. La confession de foi de Westminster servit longtemps aux deux Eglises. En 1852 cependant, les congrégationalistes réunis à Albany déclarèrent vouloir se séparer parce que le traité de 1801 empêchait pratiquement l'extension de leur Eglise à l'ouest de la Nouvelle-Angleterre. Le congrégationalisme fut pendant longtemps la religion officielle de la Nouvelle Angleterre ; il fallait faire partie de cette Eglise pour exercer ses droits politiques. Cette loi ne fut abrogée qu'en 1816 dans le Connecticut et en 1833 dans le Massachusetts. On reçoit comme membres indifféremment les calvinistes et les arminiens.

L'*Eglise unitarienne*, qui rejette la doctrine de la Trinité, est sortie de la précédente. En 1787 une Eglise épiscopale de Boston (*King's Chapel*) adopta une doctrine d'esprit unitarien. En 1805 un professeur unitarien est nommé à l'université de Harvard (qui à l'heure qu'il est a encore une faculté

[1] 850. — [2] 100. — [3] 160. — [4] 56 318.

de théologie unitarienne). Au cours des discussions théologiques, 120 Eglises congrégationalistes de la Nouvelle-Angleterre se convertirent à la doctrine unitarienne. Aujourd'hui on compte 421[1] communautés religieuses de cette dénomination, plus de la moitié dans le Massachusetts. Les unitariens sont très larges dans leurs vues théologiques.

Ce qui précède peut donner une idée du sectarisme aux Etats-Unis, quoique nous soyons loin d'avoir nommé même toutes les principales dénominations de chrétiens. Ainsi nous n'avons rien dit des luthériens, qui se divisent en quatre grands corps (*Synode général, Synode uni du Sud, Concile général, Conference synodale*), plus douze[2] synodes indépendants, plus enfin 231 congrégations indépendantes ; des réformés, qui se divisent en trois (*Eglise réformée d'Amérique, Eglise réformée des Etats-Unis, Eglise réformée chrétienne*) ; des *Adventistes* (six sectes) ; des Sociétés communistes (*Shakers, Amana, Nouvelle Icarie, Adonai Shomo*, etc.) ; des *Amis* (quatre sectes) ; puis des *Moraves*, des *Universalistes*, des *Chrétiens*, des *Saints du septième jour*, des *Spiritualistes*, des *Théosophistes*, des *Schwenkfeldiens*, des *Swedenborgiens*, des *Christadelphiens*, etc.

Voici encore, à titre complémentaire, la statistique religieuse de la petite ville de Middleboro, dans la Nouvelle-Angleterre. Elle n'a rien que de très ordinaire ; nous l'empruntons au *Forum* de mars 1894. Après être restée pendant environ un demi-siècle sans lieu de culte, Middleboro avait bâti en 1694 sa première église et eut son premier ministre. Celui-ci était naturellement congrégationaliste. En 1745, une dame « à qui le Seigneur parlait de temps en temps par la cheminée, » commença à fomenter la discorde dans la paroisse, sans cependant réussir encore. En 1832 seulement, un procès fut intenté au révérend William Eaton, entre autres pour avoir permis à une société religieuse appelée « méthodiste » de s'organiser à côté de l'Eglise officielle. Il y avait eu

[1] 454. — [2] Seize, 200.

aussi quelques baptistes dès 1828. En 1875 les adventistes, quelques années plus tard les perfectionistes, établirent des communautés religieuses à Middleboro. En 1879, l'archevêque catholique de Boston envoya un prêtre. En 1889 ce fut le tour des anti-trinitaires, des universalistes et des spiritualistes, qui se réunirent pour constituer une société où fut appelé un pasteur unitarien. Enfin en 1894 arrivent les épiscopaux. En cette année donc les 2300 membres d'Eglises se répartissent comme suit :

Congrégationalistes, 700 ; catholiques romains, 600 ; baptistes, 450 ; méthodistes, 300 ; épiscopaux, 100 ; unitariens, 100 ; perfectionalistes, 30 ; adventistes, 20.

Il y a pour ces 2300 personnes quinze églises et lieux de culte.

FORMATION DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT

ÉTUDE HISTORICO-CRITIQUE

PAR LE

Dr G. WILDEBOER

professeur à l'Université de Groningue *.

---

§ 10. Histoire de la réunion des livres de l'Ancien Testament.

b) *Canonisation des Prophètes.*

Quoique nous ne possédions pas pour l'histoire de la canonisation des prophètes des témoignages historiques pareils à ceux qui servent à expliquer la canonisation de la loi, il est pourtant possible, en s'appuyant sur divers faits, de se faire une idée du cours des choses. Ce n'est donc pas en vain que nous chercherons une réponse aux questions suivantes :

a) Quand ce travail a-t-il commencé, et quand peut-il être considéré comme terminé? *b*) Quelles furent les causes de ce travail? *c*) Quelles personnes y ont coopéré? *d*) Enfin, que pouvons-nous connaître de la manière dont il s'est fait[1]?

1. Les paragraphes précédents ont clairement montré que pour la formation de la collection des prophètes, nous ne possédons aucun témoignage historique de la valeur des chapitres VIII à X de Néhémie. Les indications talmudiques ne peuvent revendiquer une telle importance. Les renseignements réunis par Fürst dans son ouvrage sur le Canon sont précieux ; mais il les faut soumettre à un travail critique plus approfondi.

* Voir les livraisons de mars, de mai-juillet et de septembre 1901.

A. Il faut chercher l'origine de la collection des *Nebiim* (et des autres écrits) dans l'œuvre accomplie par Néhémie, selon 2 Maccab. II, 13. Il réunit des écrits sur les rois et les prophètes, des psaumes davidiques et des lettres royales touchant les présents faits au temple, sans penser certainement à leur attribuer une valeur canonique. Il est clair toutefois que cette collection acquit une haute considération, soit à cause de son contenu, soit à cause de l'homme qui l'avait formée. Elle devint le fondement des groupes deux et trois[2]. Quand le groupe des Prophètes fut-il fermé? C'est ce qu'on ne nous dit pas. Cependant, en s'appuyant sur *Daniel* IX, 2, dont l'auteur, qui vivait vers 165 avant Jésus-Christ, semble avoir connu הַסְּפָרִים comme collection distincte, et étant donné que ce livre n'a pas été lui-même admis au nombre des Nebiim, on peut fixer l'an 200 avant Jésus-Christ comme *terminus ad quem*[3]. Ce résultat est confirmé par le *Prologue de Jésus ben Sirach* qui place les « Prophètes » ou les « écrits prophétiques » à côté de la loi[4]. Ainsi la canonisation des écrits historico-prophétiques et prophétiques du second groupe doit avoir eu lieu après Néhémie et avant l'an 165, probablement aux environs de l'an 200 avant Jésus-Christ.

2. Voir § 4, remarque 6. On se rappelle que Néhémie réunit, probablement dans le temple, une bibliothèque. Ce n'était certainement pas son intention d'ajouter un second canon à celui qui venait d'être proclamé, mais il voulait sauver de la ruine des œuvres importantes, et avoir toujours à sa disposition les lettres royales sur les présents faits au temple, afin que les Juifs pussent, en cas de besoin, s'en prévaloir. Il serait téméraire de dire quels livres s'y trouvaient; on ne peut pourtant douter que les livres des *Juges*, de *Samuel* et des *Rois* n'y aient pris une place importante. Avec *Josué*, ils formaient les *prophetæ priores* (Fürst, *o. c.*, p. 14, remarq. 7), ainsi qu'on les appela plus tard avec raison, et devinrent le fondement du second groupe. On ne peut savoir quels autres écrits furent admis par Néhémie, ni s'il plaça dans sa collection des livres tels qu'*Esaïe*, *Jérémie* ou *Ezéchiel*; car l'expression τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν peut fort bien ne s'appliquer qu'aux seuls livres historico-prophétiques, ces livres étant ceux qui étaient lus avec le plus d'intérêt par la communauté

postexilique. Son existence misérable, si peu en harmonie avec les rêves glorieux de l'exil, la poussait à lire avec passion les récits des siècles passés, si brillants, des années où régnaient un David et un Salomon, où des prophètes tels qu'Elie et Elisée exerçaient une si grande influence. On était convaincu que les souffrances du peuple étaient une conséquence de ses péchés. Si maintenant Israël marchait selon les commandements de l'Eternel, certainement les temps anciens reviendraient, plus merveilleux peut-être. « Les faveurs durables envers David » (Es. LV, 3) appartenaient à l'Israël de l'avenir. Dans les mots τὰ τοῦ Δαυὶδ nous voyons le noyau des *Kethoubim* (voir le paragraphe suivant).

3. Voir § 3, remarq. 6. — En soi, Daniel IX, 2 ne prouve pas grand'chose. Mais, en tenant compte d'autres éléments, nous pouvons bien supposer que l'auteur de cette apocalypse possédait et supposait connue de ses lecteurs, une collection d'écrits prophétiques. Plus important est le fait que *Daniel* n'a pas été admis parmi les *Prophètes*. La seule explication raisonnable de ce fait est que le groupe des *Nebiim* était, de l'avis général, irrévocablement fermé lorsque parut cet écrit, sans que pour cela on doive penser à une décision officielle que n'indique aucun récit ni aucune donnée historique. Ce peut avoir été le cas vers l'an 200 avant Jésus-Christ, si ce n'est même un peu plus tôt. Mais il ne faut pas perdre de vue que l'*autorité canonique* des Nebiim ne fut pas immédiatement certaine pour chacun, alors même que la *collection* de ces écrits était considérée comme irrévocablement fermée.

Si Zeydner (*Theol. Studien* 1894, p. 73 sq., 78 sq.) avait raison en faisant dater II *Zacharie* de l'époque des Maccabées, la fermeture du canon des Prophètes devrait être placée un siècle plus tard. Selon Zeydner, *Daniel* n'y aurait pas été admis parce que, pendant l'époque troublée de la guerre de l'indépendance, le livre disparut presque en entier (la lacune fut plus tard remplie par une traduction araméenne). Voir *Litteratur des Alten Testamentes*, § 22, remarq, 8, et § 27, remarq. 4). Mais les faits s'expliquent mieux encore si nous acceptons l'an 200 comme terminus ad quem, en nous appuyant surtout sur le petit-fils du Siracide (voir plus bas remarq. 4), lequel possédait déjà en 132, à Alexandrie, un second canon fermé.

4. Voir § 4, remarq. 2. En l'an 132, le petit-fils de Jésus ben Sirach connaissait donc à côté de la loi οἱ προφῆται (αἱ προφητεῖαι) comme groupe déterminé, tandis qu'il ne connaissait pas comme

tel le 3e groupe; c'était seulement un certain nombre d'écrits sous un nom indéterminé. — C'est à tort que Buhl (*o. c.* p. 12) combat mon opinion en en appelant à Jésus ben Sirach lui-même, qui écrivait vers l'an 170 avant Jésus-Christ, et devait avoir connu les prophètes « comme groupe canonique. » Au § 4, remarq. 1, je crois avoir prouvé que Jésus ben Sirach ne connaissait pas encore les « Prophètes » comme canoniques. Il est vrai que beaucoup de ses contemporains, plus entraînés par le courant du pharisaïsme, étaient plus portés vers cette opinion; mais il ne la partageait pas.

Le mot « canonisation » doit être compris *cum grano salis*, c'est-à-dire non comme décision officielle de l'autorité compétente, mais comme affirmation de la sainteté des livres par la communauté et par beaucoup de ses conducteurs. On comprend dès lors qu'aucune date précise ne puisse être indiquée.

B. Les causes qui ont poussé à canoniser d'autres écrits que la Thora ne sont pas identiques à celles auxquelles la Loi doit sa position particulière. Déjà avant l'exil il y avait des écrits de prophètes lus avec ardeur par les Israélites pieux. Sans prétendre remplacer la parole vivante, ces écrits pouvaient, jusqu'à un certain point, consoler de son absence[5]. Pendant et après l'exil, ils furent beaucoup lus, comme on peut le voir par les écrits du *Deutéro-Esaïe*, d'*Ezéchiel* et de *Zacharie*[6]. S'ils ne furent pas dès le début déclarés saints, c'est que cela n'était pas nécessaire pour fortifier leur ascendant, et que, en vue de la fondation de la théocratie par Esdras, ils n'étaient pas d'une importance aussi capitale que la loi sacerdotale[7]. Si notre interprétation de 2 Maccab. II, 13 est juste, la canonisation des Nebiim a son origine dans le besoin ressenti de réunir les écrits les plus remarquables de l'antiquité. On avait le sentiment qu'une période importante avait atteint son terme, qu'une lutte de plusieurs siècles était finie, et lorsqu'on remarqua que la voix des prophètes s'était tue, on rassembla aussi les *Nebiim* (appelés plus tard) *Acharonim* et on les ajouta à la collection de Néhémie[8].

A peu près à la même époque s'établit sans doute la coutume de lire des péricopes des prophètes dans les synagogues. Cette coutume ne fut point un fruit de l'œuvre d'Esdras,

mais naquit des besoins de la piété populaire, laquelle trouvait un appui auprès de ceux qui lui servaient de conducteurs spirituels dans l'étude de l'Ecriture[9].

5. Avant l'exil, la chose essentielle était la parole vivante des prophètes, mais à côté d'elle on voit surgir aussi des écrits prophétiques. Au huitième siècle avant Jésus-Christ déjà, se forme une littérature prophétique : Amos, Osée, Esaïe, Michée. C'est pour prolonger l'influence de leurs paroles que ces hommes les mettaient par écrit. Esaïe, lui aussi, a certainement fixé par l'écriture et réuni une partie de ses oracles, quoiqu'on puisse distinguer la main de plus d'un rédacteur postérieur dans les oracles qui portent son nom. (Voir plus bas remarq. 14.) L'influence que ne peuvent avoir ses discours, il l'attend de la parole écrite, du moins auprès de ceux qui voulaient bien l'écouter : « Enveloppe le témoignage, scelle la « thora » parmi mes disciples. » (Es. VIII, 16.)

6. C'est surtout pendant et après l'exil qne les prophètes furent beaucoup lus. « Lorsque l'existence nationale à laquelle la vieille religion d'Israël était si étroitement liée fut perdue sans espoir, lorsque la voix des prophètes se tut et que le culte public ne réunit plus les foules dans le sanctuaire, alors la foi se ranima au souvenir que les prophètes du Seigneur avaient prévu la catastrophe et montré qu'il fallait s'y résigner sans rien perdre de sa confiance en Jahvé, le Dieu d'Israël. La parole écrite acquit une importance nouvelle pour la vie religieuse, et les livres des prophètes, de même que les monuments de l'histoire du passé, composés selon le pragmatisme prophétique, ou modifiés conformément à ce pragmatisme pendant l'exil, devinrent les appuis les plus certains des fidèles qui reconnurent, comme jamais ils ne l'avaient fait auparavant, que les paroles du Seigneur étaient pures, tel l'argent purifié sept fois, et en tout temps un trésor dans la détresse. » (W. Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, p. 161, sq., 2e édit. 174.)

Les traces de la connaissance des écrits prophétiques sont nombreuses, aussi bien dans le postéxilique *Zacharie* que dans les écrits exiliques d'*Ezéchiel* et du *second Esaïe*. (§ 3, remarq. 8.) Ezéchiel en appelle expressément aux prophètes antérieurs, peut-être çà et là à des écrits perdus pour nous. Il est surtout dépendant de Jérémie (cf. Ezéch. II, 8 sq., et Jér. I, 9 ; Ezéch. XVIII, 2, et Jér. XXXI, 29 sq.; cf. § 3, remarq. 5, et *Kurzgefasstes Exeg.*

Handb. zum Alten Testamente, 8e livraison : *Ezéchiel*, Leipzig 1880, par R. Smend, p. XXIV sq.). Le 2d Esaïe en appelle aussi à des prophéties prononcées « autrefois, » « il y a longtemps, » « dès le commencement ; » par ex. Esaïe XLVI, 8-13. Il est vraisemblable qu'il pense à des oracles tels que Jérémie XXV et XXIX.

7. « Ces livres n'avaient pas besoin d'être rapportés de Babylone avec approbation royale, ou d'être présentés au peuple sous l'autorité d'un *Tirsatha*. La seule forme de reconnaissance publique qui manquât encore, mais qui vint en son temps, était la coutume de lire des péricopes des prophètes au culte public de la synagogue. Pour les réunir peu à peu en un tout, il ne fallut pas autre chose que l'usage que l'on faisait tout naturellement de ces écrits anciens. » (W. Rob. Smith, o. c. p. 162.)

Ajoutons, — et c'était là l'essentiel, — qu'Esdras ne pouvait, pour son but, songer à attribuer une valeur canonique aux prophètes. Il voulait créer une théocratie, essai de réaliser la pensée prophétique d'un peuple saint, consacré à l'Eternel. A cet effet, les exigences des prophètes furent stéréotypées et appliquées dans la Loi aux circonstances de la vie quotidienne. La loi deutéronomienne ne pouvant suffire à ce but, le système de la loi sacerdotale vint répondre aux besoins du temps. Le peuple, en s'engageant à vivre selon ses ordonnances, était persuadé qu'il réalisait par là même les idées des prophètes. Aussi, ne pouvait-il être question d'un canon à côté de la Loi. La Loi renfermait déjà en soi les idées et les intentions des prophètes (Esd. IX, 11).

8. Deux causes ont présidé à la réunion des écrits des Prophètes : *a*) Le désir de collectionner les trésors littéraires de l'antiquité. *b*) La vie religieuse des fidèles en Israël, laquelle se nourrissait de la lecture des prophètes tout autant que de l'étude de la Loi. Voyons la première de ces causes.

Dans la communauté postéxilique, on avait le sentiment que l'ère des révélations était fermée (§ 9, remarq. 7). Malachie n'attend plus de prophètes après lui comme cela était promis dans le Deut. XVIII, 18 ; il attend le salut du retour du prophète Elie (Mal. IV, 5 et 6). Dans les temps postérieurs, on tient l'apparition d'un prophète pour quelque chose de tellement impossible que quiconque ose s'envelopper du manteau de prophète sera aussitôt traité d'imposteur (*Zacharie* XIII, 3 ; cf. 1 *Macchabées* IX, 27 et IV, 46. Voir W. Rob. Smith, *o. c.*, p. 142 sq., 2e éd. 158 sq.). Le temps de la période créatrice était passé et on le ressentait vivement. Aussi,

lorsqu'on avait quelque chose de vraiment nouveau à dire, on le faisait en empruntant le nom d'un homme célèbre de l'antiquité (écrits pseudépigraphes dont cette période est si riche), ou en commentant et paraphrasant les livres déjà existants. A côté de l'*Halacha*, que nous avons appris à connaître, on trouve le *Midrasch* et l'*Haggadâ*. Dans les temps anciens, דרש signifiait demander par le moyen d'un prophète ou d'un voyant, quelle était la volonté de Dieu (2 Rois I, 3). Plus tard, on chercha cette volonté dans la parole écrite : une telle recherche et son explication s'appelait *Midrasch*. הַגָּדָה s'applique à toute explication de l'Ecriture qui ne se rapporte pas aux ordonnances de la loi. (STRACK, Art. *Talmud* dans la R. E.[2])*. Jésus ben Sirach et les auteurs de Judith et de Tobie songent tout aussi peu à exprimer des pensées religieuses nouvelles.

Comme on avait le sentiment qu'aucun prophète ne paraîtrait plus, on rassembla les écrits prophétiques et on réunit cette collection à celle des Nebiim existante depuis les jours de Néhémie. Il est fort possible que le souvenir de cette différence chronologique ait présidé plus tard à la distinction des *Nebiim* en *Rischonim* et en *Acharonim*. — C. v. ORELLI (*Theol. Literatz.*, 1892, p. 222) remarque avec raison que chez les auteurs postérieurs, les citations des prophètes plus anciens, d'un Amos, d'un Esaïe, par exemple, se présentent en un certain sens comme tirées d'écrits sacrés, comme parole de Dieu. Naturellement, comme la parole des prophètes était parole de Dieu, les citations l'étaient aussi. Mais qu'à côté de la Thora, la vraie Bible, on en aît admis une seconde, cela doit être expliqué par la cessation de la prophétie, et par le sentiment qu'éprouvaient le peuple pieux et les docteurs que toute la vérité révélée par les prophètes n'était pas comprise dans la loi (cf. § 12, remarq. 3).

9. FÜRST (*o. c.*, p. 52) a partiellement raison quand il s'oppose à l'opinion des rabbins postérieurs suivant lesquels la lecture des haphtares ne daterait que du temps de Trajan ou d'Hadrien, et

* Dans la *Jewish Quarterly Review*, vol. IV, 1892, p. 406-429, W. BACHER écrit que dans les anciens commentaires, *Mechilta* (pour l'Exode) et *Sifré* (pour les Nombres), הִגִּיד se présente avec la signification de לִמֵּד. Dans l'école d'Ismaël, cela était d'un usage courant, et celle d'Akiba l'admit plus tard. Selon Bacher, Haggada ou Aggada (non Agada) est toute doctrine non *halachienne*. (Comp. Exode XIII, 8 ; comp. BACHER, *Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung*, etc., Leipzig, 1899, p. 30 sq.)

aurait été introduite en compensation de la lecture interdite de la Loi. Nous disons qu'il n'a raison qu'en partie, car il met « l'institution des haphtares » sur la même ligne que « l'introduction de la lecture publique des prophètes. » Cette lecture commença bien avant Trajan ou Hadrien, mais la fixation des péricopes prophétiques parallèles aux parasches de la Loi ne s'est faite qu'après Jésus-Christ. Nous savons aussi par le Nouveau Testament que, déjà au temps de Jésus et des apôtres, on lisait régulièrement les prophètes dans la synagogue, sans qu'alors les haphtares fussent rigoureusement ordonnées. (Comp. § 1, remarq. 7.) — D'un autre côté, l'opinion d'Elias Levita (voir Grætz, *Kohelet*, p. 175) ne tient pas debout, lequel affirme que cette coutume daterait d'avant les Macchabées, et qu'elle aurait tenu lieu de la lecture de la Thora dont les rouleaux auraient été déchirés et brûlés. Mais quand cette lecture a-t-elle commencé? et de quel côté est venue l'initiative? La lecture des péricopes prophétiques n'a certainement pas commencé immédiatement après Esdras, ainsi que l'affirme sans preuves Grætz dans sa *Geschichte der Juden* (II, 2, p. 191).

Il est naturel de penser au temps de l'oppression syrienne, où l'on se sera réconforté aussi dans la maison de prière au moyen de la parole des prophètes. Mais pourquoi ne l'aurait-on pas fait plus tôt? Les fidèles en Israël vivaient de la parole prophétique, comme on peut le voir par les psaumes, et pourquoi ne l'auraient-ils pas lue dans la synagogue, même si cela ne se pratiquait pas selon un choix de péricopes déterminé? Les prêtres y prenaient moins d'intérêt; il leur suffisait que la théocratie d'Esdras fût devenue une hiérarchie. Et ils abandonnaient volontiers l'enseignement de la Thora à ceux de leurs confrères qui pouvaient être appelés, d'une manière plus spéciale, les docteurs de la loi. Mais les fidèles d'entre le peuple exigeaient davantage. Et lorsque peu à peu les prêtres se distinguèrent des docteurs, il se trouva que ceux-ci étaient animés du même esprit que le peuple pieux. Lorsqu'ils lisaient la prophétie, il y avait bien sur leurs yeux un voile, car, au point de vue légaliste, en vigueur depuis Esdras, ils ne pouvaient considérer les prophètes que comme des exégètes de la Thora. Néanmoins, ils prêtaient volontiers l'oreille aux besoins des fidèles, tout en dirigeant ce courant, au grand préjudice de la vie spirituelle, dans le sens du légalisme.

C. Bien que cela ne nous soit pas attesté d'une manière expresse, nous pouvons admettre, pour de bonnes raisons,

que la canonisation de groupes d'écrits autres que la Thora a été l'œuvre de docteurs jérusalémites. C'est ce que nous permet de penser ce que nous savons de l'état religieux, politique et social du peuple pendant la période qui s'étend de Néhémie aux Macchabées[10]. En outre, le résultat même du travail de ces hommes, ainsi que les controverses sur la sainteté de quelques livres, le prouvent pareillement[11]. Ce que la tradition juive (*Baba Bathra*, fol. 15a) rapporte au sujet de l'activité d'Esdras et des « hommes de la Grande Synagogue, » repose sur une conception non historique de l'antiquité, conception familière aux savants juifs postérieurs et très probablement basée sur Néh. VIII-X[12].

10. Il ne faut consulter qu'avec une extrême circonspection les sources juives relatives aux circonstances politiques des temps anciens; car les renseignements talmudiques sont tous postérieurs à la ruine de Jérusalem qui mit fin à la vie nationale d'Israël. Le judaïsme, depuis ce temps-là, était une secte religieuse et rien de plus. Les docteurs, dont les écoles étaient devenues les corps dirigeants, servaient de guides à leurs coreligionnaires. Or cette conception des choses, les auteurs talmudiques la reportent par anachronisme aux anciens temps. A les en croire, toute l'histoire du peuple aurait consisté surtout en controverses religieuses et légalistes, et la nation aurait été divisée en deux partis religieux ou écoles. Beaucoup de lumière a été répandue sur ce sujet par la monographie de Wellhausen : *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Greifswald, 1874, et par Kuenen, *Over de samenstelling van het sanhédrin* (Versl. en Mededeel. de kon. Akademie, 1866).

Après l'exil, la Judée fut successivement tributaire de la Perse, de l'Egypte, puis de la Syrie ; cependant elle jouissait d'une certaine autonomie sous l'administration d'un gouverneur. Le grand-prêtre était à la tête d'un conseil des anciens, γερουσία, συνέδριον, dans lequel les docteurs de la Loi, comme tels, n'avaient pas de place. Au début, ils ne formaient pas un état ou un parti distinct; car, à l'origine, prêtres et *sopherîm* étaient un, et beaucoup de prêtres étaient en même temps docteurs de la loi, comme l'avait été Esdras. Cependant, pas n'était besoin d'être prêtre pour devenir docteur. Or voici quel fut le cours des choses : Peu à peu la classe régnante des prêtres devint celle des satisfaits. Ils formaient l'aristocratie et n'avaient aucun motif d'attendre un salut à venir. Par

contre, le peuple et les docteurs, peu riches en biens de ce monde, ou qui ne trouvaient pas dans leurs richesses de quoi satisfaire leur vie spirituelle, vivaient volontiers par la pensée dans cet avenir meilleur qu'avaient décrit les prophètes. La scission devint toujours plus manifeste, et les Pharisiens (de פרש séparer, הנבדלים Esd. VI, 12 ; X, 11 ; Néh. IX, 2 ; X, 29) se séparèrent de l'aristocratie sacerdotale et mondaine dont les membres prétendaient descendre de Saddok et, pour cette raison, se faisaient appeler Sadducéens.

Mais la rupture ne fut pas immédiatement visible. Dans les deux siècles qui suivirent Néhémie, elle ne s'était pas encore produite au grand jour. En outre, les docteurs, en vertu de leur point de vue légaliste, travaillaient au profit de la hiérarchie. Ils enseignaient au peuple à payer pieusement la dîme de « l'aneth et du cumin, » ce qui était fort agréable aux prêtres. Dans cette première période, il y eut d'ailleurs parmi les prêtres des hommes tels que le grand-prêtre Siméon II, dit le Juste, qui se distinguaient sans doute très peu des docteurs de la loi.

Ainsi personne, alors, ne songeait à contester aux docteurs le droit de fixer quels livres pouvaient être lus dans la synagogue et lesquels pas. Cependant, on ne saurait identifier ici docteurs et prêtres; car si aucun conflit ne se manifestait, il y avait pourtant entre eux une différence profonde qui devait plus tard amener des luttes. Esdras avait déjà rencontré des contradicteurs parmi les prêtres, et beaucoup ne se soumirent certainement qu'à contrecœur.

Dans son *Archæologia judaïca*, XVIII, 1, 4. Josèphe dit : « Les Sadducéens sont les personnes du premier rang, mais ils ont peu ou pas d'influence ; car dans les choses du pouvoir, ils sont forcés contre leur gré de suivre les préceptes des Pharisiens, autrement le peuple ne les supporterait pas longtemps. » Tel était l'état des esprits au temps de Josèphe, mais il en avait toujours été plus ou moins de même. Le parti d'où procédait un mouvement religieux fut celui des Pharisiens, et c'est à ce parti qu'étaient dévoués les docteurs de la loi.

Cependant, comme dans les premiers temps après Néhémie, la divergence n'avait pas encore tourné en lutte ouverte, on ne pouvait parler d'un *Canon sadducéen* par opposition à un Canon pharisien. Ce sont les pères de l'Eglise qui en parlent : Tertullien (de Præscript. Hæretic. 45), Origène (c. Cels I, 11, 1), Jérôme (in

Mat. XXII, 31 sq. ; opp. ed. Vallarsi VII, 179). Ces renseignements reposent sur un malentendu. Josèphe, qui explique à plus d'une reprise la différence qu'il y avait entre les Pharisiens et les Sadducéens (Arch. Jud. XIII, 10, 6; XVIII, 1, 4) n'en dit rien. On a sans doute cru devoir le conclure du fait que les Sadducéens rejetaient l'Halacha (des Pharisiens), et que les Nebiim et les Kethoubim étaient considérés, par rapport à la loi, comme simple « tradition. » On peut aussi être arrivé à cette opinion par la manière dont Jésus prouve la résurrection aux Sadducéens (Mat. XXII, 23-32). On a pensé que si le Seigneur s'appuyait sur un passage de la Loi, c'était parce que ses contradicteurs n'auraient pas admis un argument tiré des Nebiim ou des Kethoubim. Seulement, on oublie à ce propos que pour *tous* les Juifs, la Loi était *la* révélation, et que Jésus trouvait excellemment exprimé dans cette parole de la Thora le grand principe de la communion de vie avec Dieu, condition de la résurrection.

Mais alors, comment les Sadducéens pouvaient-ils nier la résurrection en face de passages tels qu'Esaïe XXV, 8; XXVI, 19, et même de Daniel XII, 2, 3, si tant est qu'ils reconnussent l'autorité de ce livre ? — Parce que leur assentiment n'était pas autre chose qu'une acceptation forcée des opinions des docteurs. Et s'ils jugeaient que la chose en valût la peine, ils avaient certainement à leur disposition une exégèse leur permettant de se soustraire à la pression de ces passages. Cheyne écrit avec raison ceci : « The Sadducees were not, of course, opposed either to the psalms or to the prophecies ; the Sadducæan author of I Maccabees evidently loved them best. But as practical men, the Sadducees considered that vague poetic expressions should not be treated as *dicta probantia* for doctrine, and in particular were slow to accept even the earlist and best of apocalypses as in the fullest sense a « holy book »* (*The origin and religious contents of the Psalter* (Londres, 1891, p. 417).

Quant aux *Esséniens*, ils ne rejetaient certainement rien du Canon, mais plutôt y ajoutaient d'autres livres pour leur édification. Il n'est pas prouvé qu'ils n'aient pas possédé la loi sacerdotale, ainsi que le suppose Hilgenfeld (*Judenthum und Judenchristenthum*, p. 116). Il est plus vraisemblable qu'ils ont ajouté à leur

* Budde en juge autrement, *Kanon des Alten Testamentes*, 1900, p. 42), en s'appuyant surtout sur le témoignage d'Origène, parce que ce dernier appartient encore à la période de la Mischna.

Thora des compléments qui la différenciaient de celle des Juifs orthodoxes. (Voir CHEYNE, *The Psalter*, p. 417 sq., et surtout SCHÜRER, *o. c.*, II, p. 314 sq., 467 sq.)

11. L'esprit du Canon de l'Ancien Testament est celui des docteurs. Le sanhédrin, en majorité sadducéen, n'eût jamais admis un livre tel que *Daniel*, si rigoureusement national, si eschatologique et enseignant d'une manière si précise la résurrection des morts. L'*Ecclésiaste*, en revanche, suscita de l'opposition chez les Sopherîm, et Akiba lui-même concède qu'ils avaient eu des doutes à l'endroit de ce livre. — Voici une autre preuve que la canonisation a été l'œuvre des docteurs : ce sont eux, les Sopherîm, qui, dans la suite, ont discuté la valeur de certains livres. Il est, dès lors, permis de penser que ce sont aussi les docteurs qui avaient jadis discuté et fixé la valeur de ces livres. Aussi, quand van Kasteren s'efforce de prouver que c'étaient les prêtres qui avaient à décider de la sainteté des livres, il va à l'encontre des faits historiques. (Voir *Theologische Studien*, 1898, p. 201 sq. et 1899, p. 187 sq.)

12. Les אנשי כנסת הגדולה sont mentionnés une fois dans la Mischna (Abôth. I, 1, 2), à plusieurs reprises dans les Gemaras et dans le Midrasch. C'est à ces hommes, en même temps qu'à Esdras, qu'est attribuée l'œuvre de la canonisation. Tandis que *Baba Bathra*, fol. 15, ne leur reconnaît que la « mise par écrit » d'Ezéchiel, des douze petits prophètes, de Daniel et d'Esther, depuis ELIAS LEVITA on prétend qu'avec Esdras ils avaient fixé le Canon. Dans la plupart des passages talmudiques, il est question d'un collège de 120 personnes versées dans les Ecritures (il est aussi fait mention de 85 personnes ; ainsi, par exemple, 85 anciens sont zélés pour introduire la fête de Pourîm (*Jerus. Gem. Megilla*, fol. 70 ; cf. § 6, rem. 6). Ce collège aurait été, après l'exil, à la tête de l'Etat juif. Esdras en était le président, sinon le fondateur. — Les renseignements touchant la grande synagogue sont confus. On compte parmi ses membres le prêtre Josué, Zorobabel, Aggée, Zacharie, de même que Daniel et ses compagnons. Elle serait ainsi de 80 ans antérieure à Esdras. Mais Néhémie, Malachie, Mardochée, etc., en auraient également fait partie. Elle aurait duré jusqu'à Siméon le Juste, dont il est dit (*Abôth* I, 1) היה משירי כנסת הגדולה (il appartenait aux survivants de la grande synagogue) ; or il vivait probablement vers l'an 200 avant Jésus-Christ. Parfois on parle d'une durée permanente, ailleurs d'une durée de 100 ans. En tous cas, les opinions, à ce sujet, sont peu précises. Mais, sur la base de ces

renseignements, les Juifs du moyen âge admettaient en général que, depuis les jours d'Esdras, il y avait eu à la tête du peuple une corporation dirigeante de ce genre, et ils étaient disposés à lui attribuer une grande influence en matière religieuse.

En dépit de l'autorité de J. Buxtorf, certains savants ont toujours mis en doute l'existence de ce collège. Citons ici les noms des savants hollandais Alting, Burman, Vitringa, Witsius. Dans sa *Diatribe de synagoga magna*, 1726, J.-E. Rau (professeur à Herborn), arriva à des résultats très négatifs. Des savants juifs postérieurs (Grætz, Bloch, voir p. 3 les ouvrages cités, et d'autres) essayèrent de défendre et l'existence et l'activité de cette assemblée, ce qui poussa Kuenen à soumettre à nouveau toute la question à sa critique; il prouva victorieusement que cette « grande synagogue » appartenait au domaine de la fable. (Voir *Versl. en Meded. v. d. Kon. Acad.*, Deel VI, 2e reeks, 1876, et *Theol. Tijdschr.*, 1877, p. 237 sq.)

Nous constatons de nouveau ici que les savants juifs postérieurs à la ruine de Jérusalem se représentaient les temps anciens d'une manière tout à fait fausse. Avant l'an 70 après Jésus-Christ, Israël n'a pas été régi par les docteurs. A quoi pourrait faire penser le terme de « grande synagogue ? » A une assemblée ecclésiastique plutôt qu'à un sénat. — Kuenen pense que toute cette légende a pour fondement le récit de Néh. VIII-X. Plusieurs traits s'en sont conservés dans les Talmuds. Le nombre 85 s'accorde avec celui des 84 qui signèrent les actes de l'alliance. (Néh. X.) Qu'on y ajoute Esdras ou qu'on suppose un nom disparu (la Peschito a au verset 4 un Schefatja en plus, et au verset 10 il y a un ו devant ישוע; peut-être un nom a-t-il été omis) et l'on obtient le nombre 85.

Si l'on admet que le fond historique de la légende est l'assemblée dont parle Néh. VIII-X, on ne peut dès lors attribuer à la grande synagogue ce que lui attribue la tradition. Car l'assemblée en question n'était pas *législative*, mais *réceptive à l'égard de la loi*. « La grande *Kenéseth* talmudique est une représentation non-historique, une transformation de l'assemblée qui sous Esdras et Néhémie accepta le livre complet de la loi mosaïque. » Plus tard, on a adjugé à cette réunion une longue durée, parce que les Sopherim antidatèrent la suprématie de leurs prédécesseurs. Mais l'unique passage de la Mischna (*Abôth* I, 1, 2) ne le fait vraisemblablement pas encore. Siméon le Juste y est bien compté au

nombre des « survivants de la grande synagogue », mais il ne faut pas oublier que, selon la chronologie talmudique qui doit seule décider ici, ce Siméon aurait été contemporain d'Alexandre le Grand, et qu'elle réduit toute la période perse à 52 ans. Cette idée que les hommes de la grande synagogue étaient contemporains d'Esdras et n'ont constitué qu'une génération, s'est maintenue en dépit des savants juifs du moyen âge. On la rencontre même chez Elias Levita. (Voir Semler, *Uebersetz. seiner 3. Vorrede*, p. 25 sq.) et chez R. Azaria [de Rossi] *Imre Bîna*, ch. XXII (edit. Wilna 1866, p. 245; comp. Wellhausen, *Einleitung*, de Bleek[4], p. 558, remarq. 1).

Ainsi, au lieu de « les hommes de la grande synagogue, » nous dirons « les plus anciens docteurs. » Ce sont ceux-ci qui ont fait ce qui est attribué à ceux-là. Ils ne formaient pas un collège directeur, mais étaient ou prêtres ou laïques, ou membres du sanhédrin ou exclus de ce corps. (Voir aussi W. Rob. Smith, *o. c.*, p. 408, remarq. 3.)

D. En ce qui concerne la méthode suivie par les docteurs pour réunir d'autres livres saints que la Thora, nous pouvons constater ce qui suit : *a*) Ils se sont acquittés de leur œuvre dans un esprit légaliste ; cependant, les docteurs antérieurs avaient plus de largeur d'esprit que leurs successeurs[13]. *b*) Ils ne réunirent pas seulement des groupes déjà existants d'écrits prophétiques, mais ils formèrent eux-mêmes des groupes, de sorte que leur œuvre coïncide avec celle de la rédaction[14]. *c*) Dans ce travail de rédaction, ils traitèrent le texte assez librement[15], bien que leur liberté ne s'étendît pas jusqu'à admettre aisément dans le texte des adjonctions *haggadiques*[16].

13. Le § 8 nous a déjà appris à connaître l'esprit de leur activité. Nous devons ajouter que les anciens docteurs avaient plus de largeur d'esprit ; autrement, il n'eussent jamais admis Ezéchiel. Plus tard, on s'est étonné de la chose et on en a cherché une explication. (§ 6, remarq. 7.)

14. Le *Dodekaprophèton* prouve la vérité de notre assertion. Ces écrits étaient trop petits pour être conservés séparément ; ils furent réunis en un livre, digne d'occuper une place à côté des trois grands prophètes *Esaïe, Jérémie, Ezéchiel.* L'ordre est proba-

blement celui que les Sopherim pensaient être chronologique *. *Malachie* fut appelé à fermer la série, non parce qu'on savait que ce prophète anonyme (car Malachie n'est pas un nom propre), était le dernier, mais parce que la fin de son livre, où est annoncé le retour d'Elie, prélude du règne messianique, terminait dignement le recueil des *Nebiim Acharonim.*

Avant l'adjonction de Malachie, la fin du recueil était peut-être formée par les oracles anonymes dont se composent les chap. IX à XIV du livre de Zacharie. Ewald (*Propheten* I, 2, p. 81) a vu, avec raison, que les suscriptions de Zach. XII, 1, et Mal. I, 1 proviennent de la même main, et sont imitées de Zach. IX, 1. Les trois passages offrent l'étrange liaison משא דבר יהוה.

Les Sopherim ont-ils formé d'autres groupes, par exemple ceux des prophéties d'Esaïe et des oracles de Jérémie? Pour ce qui concerne *Esaïe*, Jésus ben Sirach le connaissait déjà comme celui qui « consolait ceux qui étaient en deuil dans Sion. » (Chap. XLVIII, 22-25.) C'était vers l'an 200 avant Jésus-Christ. Mais quand les groupes formés des chap. I-XXXIX et XL-LXVI du livre d'Esaïe furent-ils réunis? Que les chap. I-XXXIX aient existé d'abord comme un groupe distinct, cela ressort des chapitres historiques qui à l'origine lui servaient de conclusion et d'illustration, à l'instar du chap. LII de Jérémie. Mais nous ne savons pas quand les oracles du « grand anonyme » y furent ajoutés. Fürst (*o. c.* p. 15 sq.) pense retrouver dans *Baba Bathra l. c.* un souvenir obscur du fait que les deux parties d'Esaïe étaient à l'origine séparées, parce qu'il est dit d'Esaïe, dans ce passage, que c'est tout entier un livre consolant, ce qui ne peut se rapporter qu'à la seconde partie. L'ordre le plus ancien, dans ce cas, aurait été le suivant : *Esaïe* (I), *Jérémie*, *Ezéchiel*, *Esaïe* (II). Mais il attache trop d'importance à ces mots. Une fois qu'Esaïe était considéré comme un tout, les chapitres de la fin prirent un relief tel qu'on pouvait bien nommer tout le livre un livre de consolation. Les chap. I-XXXIX, eux non plus, ne furent pas rédigés, tels que nous les avons, par Esaïe lui-même. En effet, le chap. XX, daté de l'année de la prise d'Asdod par un général de Sargon (711), aurait dû être placé après le chap. XXVIII, qui suppose le royaume du nord encore existant.

* Leurs arguments n'étaient pas précisément historico-critiques. Certainement le livre d'Osée, qui a prophétisé après Amos, a été rédigé avant celui d'Amos, car il est dit I, 2 : « Commencement de la parole du Seigneur, par Osée. » MARX, *Traditio rabbinorum*, p. 13 et 20, et plus haut § 1, remarq. 10.

En revanche, la place étrange en apparence qu'occupe le récit de la vision d'Esaïe (chap. VI) pourrait bien être le fait du prophète en personne, qui jugea bon de ne faire connaître cette vision qu'au moment de la publication d'une seconde collection de ses prophéties. Ce que des savants juifs postérieurs pensaient de la réunion des prophéties d'Esaïe et de l'insertion de telles ou telles prophéties de moindre étendue, est fort intéressant, sans doute, mais n'a aucune valeur pour notre étude. (Voir Fürst, *o. c.*, p, 26-27.)

En ce qui concerne *Jérémie*, les LXX offrent souvent un texte affranchi de maintes gloses et interprétations qui ont gâté le texte masorétique. (Voir sur le chap. XXVII, W. Rob. Smith, *o. c.*, p. 112 sq.) Mais pour le moment, nous n'avons à nous occuper que de la rédaction. A ce propos, nous remarquons que dans la traduction grecque les prophéties contre les païens se trouvent à une autre place que dans la bible hébraïque. Ici, ils forment les chap. XLVI-LI; là, ils font suite à chap. XXV, 13, et ce dernier verset sert alors de suscription à la place de XLVI, 1. Cela pourrait provenir d'un changement intentionnel, mais peut tout aussi bien s'être trouvé déjà dans l'original. En tous cas, cela témoigne d'une grande liberté de rédaction. (Voir sur *Jérémie*, Valeton jun., *Viertal Voorlezingen over Profeten des O. V.*, Utrecht 1886, p. 96, rem. 1, et notre *Litteratur des Alten Testamentes*, § 13.)

Reconnaitre que ce sont les docteurs postexiliques qui nous ont tranmis la littérature prophétique de l'ancienne alliance, qui l'ont passée au crible et remaniée, nous impose l'obligation d'y avoir égard en faisant l'exégèse de ces écrits. Non seulement l'authenticité des suscriptions en devient discutable, ainsi que l'ordre dans lequel se suivent les parties et les subdivisions d'un livre, mais il faut encore accorder que des changements matériels peuvent être mis au compte de ces Sopherim. Mais l'examen de ces choses-là nous mènerait trop loin. (Voir Kuenen, *H. K. O.* [2], II, § 40, remarq. 11-17.) On peut cependant remarquer encore que la rédaction de l'Hexateuque (§ 9, remarq. 4) ainsi que la rédaction finale des livres historiques doit être attribuée aux plus anciens docteurs (comp. § 10, A), pour lesquels « réunir » et « remanier » étaient une seule et même chose.

15. Il est difficile de contester aujourd'hui que dans la première période de la canonisation on se comporta très librement à l'égard du texte; mais ce n'est pas ici le lieu de le montrer en détail. Qu'il suffise de rappeler que les savants juifs en ont eux-mêmes

conservé le souvenir. Les « hommes de la grande synagogue » auraient remplacé des expressions inconvenantes par d'autres plus convenables. (*Tanchuma*, fol. 26a; voir J.-S. Bloch, *o. c.*, p. 123.) Ils indiquent aussi cinq omissions des docteurs, עֲטוּרֵי סוֹפְרִים, et (ordinairement) 18 corrections תִּקּוּנֵי סוֹפְרִים. Voir ces indications dans *Ochla W'ochla*, ed. Dr S. Frensdorff, Hanovre, 1864, sous nos 217 et 168. Le but de ces corrections est d'écarter des incongruités de diverse sorte. On peut sans doute présenter ces 23 changements comme une preuve de la fidélité de la transmission du texte et dire : Les Sopherim ont conservé si exactement les Ecritures, qu'ils ont indiqué tout ce qu'ils y avaient changé ! Mais l'étude attentive du texte et sa comparaison avec les LXX disent tout autre chose. C'est pourquoi on ne peut qu'approuver Abr. Geiger quand il ne voit dans ces modifications que quelques échantillons de ce que se permettaient les docteurs. Dans son livre *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, il parcourt tout l'Ancien Testament et relève une série de passages où, selon lui, le Thiqqoun des Sopherim a remplacé la leçon originale (p. 308 sq.); bien qu'il exagère, son principe n'en est pas moins juste. (Voir Wellhausen, *Einl.*[4], p. 624 sqq.)

16. Si librement que les anciens docteurs aient traité le texte, ils n'ont jamais permis que des suppléments *haggadiques*, tels qu'on en trouve dans la version grecque de Daniel et d'Esther, fussent admis dans le texte. Ils étaient certainement débités oralement dans la synagogue, car il est difficile de supposer qu'ils fussent tous d'origine égyptienne. Les adjonctions au livre d'Esther, que Lysimaque ben Ptolémée, de Jérusalem, traduisit en grec, ont vraisemblablement été composées par lui pour ce livre. Mais elles ne furent pas admises dans les Mss hébreux. (Voir Oort, *Latste Eeuwen*, I, p. 199 sqq., et Budde, *Z. A. W.*, 1892, p. 37 sq.)

§ 11. Histoire de la réunion des livres de l'Ancien Testament.

c) *Canonisation des « Ecrits » et clôture du canon de l'Ancien Testament.*

Nous manquons de renseignements historiques directs sur la fixation du troisième groupe des écrits de l'Ancien Testament comme sur celle du second. Cependant, à la lumière de certains témoignages historiques, nous pouvons obtenir une

réponse, conforme à des faits suffisamment avérés, aux questions suivantes: *a*) Quand a été posé le fondement de ce groupe? *b*) Comment et selon quelle méthode s'est faite cette collection? *c*) Quel était l'état des choses au premier siècle de notre ère? *d*) A partir de quel moment le groupe des *Hagiographes* peut-il être considéré comme définitivement fixé?

A. Le fondement du groupe des Kethoubim a été l'écrit le plus important de ce groupe, le livre des *Psaumes*. Déjà Néhémie avait uni une première collection de cantiques davidiques à la série des écrits prophétiques et d'autres documents qu'il conservait dans le temple (2 Macchab. II, 13)[1]. Peu à peu d'autres écrits y furent ajoutés.

1. Voir § 4, remarq. *b*, et § 10, remarq. 2. Il est remarquable que ce passage du second livre des Macchabées n'ait exercé aucune influence sur les opinions juives. Les savants juifs les plus récents s'y montrent encore inaccessibles, témoin Grætz (*o. c.*, p. 151, 152), Bloch (*o. c.*, p. 62 sq.) et Geiger, *Nachgelassene Schriften*, IV, p. 16 sq.). Nous avons vu au § 4 de quel droit nous invoquons ce passage. Que signifient les mots τὰ τοῦ Δαυίδ? Est-ce tout le *psautier*? C'est peu probable. Jadis on croyait pouvoir nier l'existence de psaumes macchabéens, parce que, pensait-on, le Canon était déjà fixé au temps de Néhémie. Cet argument ne porte plus. Mais cela ne ressort-il pas du passage en question? Il nous semble que nous devons prendre l'expression τὰ τοῦ Δαυίδ dans un sens plus étroit, non seulement à cause de notre conception de l'histoire de la formation du psautier, mais à cause de ces mots eux-mêmes. Rien ne nous autorise à penser que l'auteur aurait désigné par ces mots le psautier dans son ensemble. Mais quelle partie de ce livre peut-il avoir eue en vue? Ce devait être un volume dont la plupart des morceaux se retrouvent parmi les Psaumes III à XLI et dont la conclusion était peut-être formée à l'origine par Ps. LXXII, 20. Les docteurs anciens ajoutèrent ensuite à cette collection des cantiques tirés d'autres collections, et cela dura jusqu'au temps des Macchabées. Calvin avait déjà vu (*ad* Ps. LXXXIII) que dans notre Bible il y avait des psaumes macchabéens. (Comp. *Litteratur des Alten Testamentes*, § 24, remarq. 7.) Une preuve qu'au premier siècle avant Jésus-Christ on considérait le Psautier comme cano-

nique est une citation de Ps. LXXIX, 2, dans 1 Macchab. VII, 17, tirée des LXX et introduite au verset 16 en des termes servant à indiquer les citations de l'Ecriture : κατὰ τὸν λόγον ὃν ἔγραψε.

B. Le troisième groupe ne s'est pas formé à côté du deuxième, mais, au début, plusieurs Hagiographes étaient unis à des livres prophétiques. Lorsque les docteurs anciens tirèrent les « Prophètes » de cette collection et leur procurèrent une valeur canonique, les « autres livres » (*Prologue de Jésus ben Sirach*) demeurèrent de reste, formant un groupe dont les limites n'étaient pas définies[2].

La plupart des Kethoubim existaient vraisemblablement déjà lorsque les Prophètes furent canonisés[3], mais comme ce troisième groupe n'était pas délimité, d'autres livres écrits plus tard purent encore y être introduits[4]. On n'y admettait pas, cependant, le premier ouvrage venu. On n'y accorda une place qu'à des livres écrits en hébreu ou en araméen, traitant de l'ancienne histoire (*Ruth*, *Chroniques*), ou de la fondation du nouvel ordre de choses (*Esdras-Néhémie*) ; à ceux qui passaient pour avoir été écrits par un homme célèbre de l'antiquité (*Proverbes*, *Ecclésiaste*, *Cantique*, *Lamentations*, *Daniel*, peut-être aussi *Job*), tandis qu'*Esther* (de même que, après beaucoup de luttes, l'*Ecclésiaste*) y trouva accès comme répondant au courant d'idées et aux aspirations nationalistes du peuple et des docteurs[5].

2. Notre exposé du cours des choses s'écarte de celui de Kuenen (*H. K. O.*[1], III, p. 435). Dans la collection de Néhémie, il n'y avait aucune différence entre le second et le troisième groupe. Cette collection s'agrandit avant qu'aucun de ses éléments ne fût reconnu comme canonique. Les livres prophétiques et historico-prophétiques obtinrent les premiers cet honneur. Dès lors, le troisième groupe eut son histoire à lui. Les écrits qui ne furent pas canonisés à ce moment jouissaient pourtant déjà d'une grande autorité. Cela se passait au troisième siècle avant Jésus-Christ.

Il est possible qu'avant la canonisation des prophètes on ait parlé de la collection commune comme des *Sepharîm* à côté de la *Thora*. Le nom commun à tous les livres autres que la Thora se rencontre probablement encore dans un passage de la *Megilla* III, 1,

d'où l'on peut conclure que la *Thora* et les *Sepharim* (y compris les cinq « rouleaux ») étaient, — au moins jadis *, — conservés dans la Théba (arche destinée aux saints écrits de la synagogue). On y énumère : un lieu de prière (רחובה), une synagogue (בית הכנסת), une arche ou caisse (תיבה), une couverture pour envelopper les rouleaux (מטפחת), des écrits sacrés (ספרים) et une Thora (תורה). Selon ce passage de la Mischna, on peut, pour le prix de vente du premier article, acheter le suivant, sans qu'on puisse jamais procéder selon l'ordre inverse; de là, ensuite, la série ci-après : Thora, Ecrits, couverture, Théba, synagogue, lieu de prière. (§ 8, remarq. 4.) Le docteur de la Mischna a manifestement une synagogue en vue lorsqu'il écrit ce qui précède; il passe de l'extérieur à l'intérieur, et quand il arrive à la Théba, il éprouve le besoin de nous dire ce qu'il y a dedans. Daniel IX, 2, nous a montré que le nom de *sepharîm* était resté en vigueur pour la partie qui fut canonisée la première. Lorsque la collection, une à l'origine, fut divisée, les livres non canonisés, τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων (*Prologue de Jésus ben Sirach*) ne pouvaient plus au même titre être appelés Sepharîm. C'est alors que le mot כתובים entra dans l'usage commun, mot qui dans l'hébreu classique est employé, non comme substantif, mais comme participe passif. (Josué VIII, 34; X, 13; 1 Chron. XXIX, 29.) C'est là la meilleure explication de ce nom de *Kethoubim*, ainsi que des expressions employées dans le Prologue de Jésus ben Sirach. Ainsi s'éclaircit en outre l'assertion de Jérôme qui, dans son *Prologus galeatus*, rapporte que de son temps il y avait des gens disposés à placer *Ruth* et les *Lamentations* dans le troisième groupe, tandis qu'il les range parmi les « prophètes. » Ce serait une exagération que de conclure de ce passage de Jérôme que les deux livres mentionnés n'auraient été admis dans le troisième groupe qu'au quatrième ou au cinquième siècle après Jésus-Christ. (Kuenen, *H. K. O.*[1] III, p. 446. Voir § 1, remarq. 12.) Les sources juives ignorent cela. Et Jérôme lui-même, ainsi que cela ressort de sa préface à la traduction de Daniel (Buhl, *o. c.*, p. 20), connaissait la manière usuelle des Juifs de compter huit livres des Prophètes et onze des Kethoubim. Cependant ce renseignement fourni par Jérôme et par Origène (§ 7, remarq. 2) n'est pas sans

* Ce passage de la Mischna ne prouve qu'indirectement qu'on ait jadis conservé dans la Théba d'autres écrits sacrés. Mais Tertullien (*De cultu fem.* I, 3) semble confirmer l'existence de cet ancien usage, lorsqu'il écrit, à propos d'*Hénoch* : « Nec in armarium judaïcum admittitur. » (Buhl, *o. c.*, p. 41 ; cf. § 8, remarq. 2.)

importance. Notre manière de présenter les choses y fait droit, de même qu'à l'ordre suivi dans les LXX. Avant la division en « prophètes » et en « autres livres, » on a vraisemblablement uni le plus souvent *Ruth* au livre des *Juges*, et les *Lamentations* à celui de *Jérémie*. Lors de la séparation, ces deux livres ne pouvaient guère être considérés comme appartenant aux « Prophètes, » c'est pourquoi ils furent rangés avec les « autres livres. » Telle était la théorie officielle. Mais beaucoup auront conservé ces deux écrits, et peut-être d'autres encore, dans leur manuscrit des Prophètes que l'on possédait sans doute en général avant d'en avoir un des Kethoubim. Il ne faut pas oublier, en effet, que le « Canon » était une théorie et nullement une édition du texte*. Dans la période antérieure à 200 avant Jésus-Christ, il peut y avoir eu des manuscrits des Prophètes renfermant *Ruth* et les *Lamentations*, et constamment recopiés depuis avec ces deux livres-là. Les docteurs ne pouvaient rien avoir à objecter à cela puisque ces livres jouissaient d'un grand crédit; la théorie, qui les comptait parmi les *Kethoubim*, n'en demeurait pas moins intacte.

3. En énumérant ici les livres du troisième groupe déjà existants, selon nous, au moment de la canonisation des « Prophètes, » nous entrons dans le domaine de l'Isagogique spéciale. Mais chacun sent que notre résultat principal n'y gagne pas plus qu'il n'y perd. Au troisième siècle avant notre ère, on avait : une grande

* Il est difficile de dire à quel moment on a commencé à réunir tous les écrits sacrés dans un seul manuscrit; peut-être au second siècle après Jésus-Christ ou déjà à la fin du premier. Un passage de *Baba Bathra*, fol. 136, nous parle, d'après des docteurs du second siècle et de la fin du premier, de la question de savoir s'il était loisible ou non de réunir les Saintes Ecritures (autres que la Thora) en un même volume. Nous y lisons : « Nos docteurs ont déclaré permis d'avoir réunis en un seul volume la Thora, les Nebiim et les Kethoubim. Ainsi enseignait R. Meïr (second siècle), tandis que R. Juda ben Haï disait : la loi seule, les prophètes seuls, les Ecrits seuls; quelques-uns ajoutaient même : chaque écrit séparément. R. Juda affirmait ceci : Boëthus ben Zunin a réuni les huit livres des prophètes en un seul volume, ce qu'approuva Eléazar ben Azaria (fin du premier siècle); il y en avait pourtant qui disaient : cela n'est pas, mais il prit chaque livre séparément. Rabbi (c'est-à-dire R. Juda le Saint) disait : Un livre nous a été transmis qui renfermait la Thora, les Nebiim, les Kethoubim, et nous l'avons sanctionné. » (Comp. *Gemara de Jérusalem*, *Megilla* III, 1, fol. 73 a; *Massèket Sopherim* III, 1 (Buhl, *o. c.*, p. 40 et 198; Wünsche, *Der bab. Talmud in seinen haggad. Bestandtheilen übersetzt*, II, 2, Leipzig 1888, 136 sq. De tels Mss n'étaient cependant jamais admis à l'usage synagogal, pour lequel on exigeait des rouleaux séparés.

partie des *Psaumes, Job, Ruth,* les *Lamentations,* les *Proverbes,* le *Cantique*; vers l'an 250 parut l'œuvre du Chroniqueur, formée à l'origine des *Chroniques,* d'*Esdras* et de *Néhémie.* (Comp. 2 Chron. XXXVI, 23, avec Esd. I, 1 sq., et les Introductions à l'Ancien Testament.) La plupart de ces livres étaient fort considérés. Au début, cependant, l'œuvre du Chroniqueur n'aura pas eu l'autorité des autres livres, parce qu'elle était trop récente. C'est pourquoi elle fut, plus tard, rangée au nombre des *Kethoubim Acharonim,* avec *Daniel,* plus récent encore. (Voir plus bas remarq. 14.) Mais il ne faut pas oublier que cette œuvre du chroniqueur, quoique fort différente des livres de *Samuel* et des *Rois,* n'était pourtant pas quelque chose de complètement nouveau. Le chroniqueur avait des prédécesseurs qui avaient travaillé dans le même esprit que lui. Il mentionne au nombre de ses sources un Midrasch des livres des *Rois* (2 Chron. XXIV, 27; voir Kuenen, *H. K. O. I.*, II, § 32, remarq. 3), et ne fait lui-même qu'élaborer un dernier remaniement dans l'esprit sacerdotal, de sorte que son œuvre ne devait provoquer aucun étonnement chez ses contemporains.

4. L'*Ecclésiaste, Esther* et *Daniel* sont à notre avis plus récents que les livres dont nous venons de parler (*Litteratur des Alten Testamentes,* §§ 26 et 27). Mais ce n'est pas dans cette opinion que réside la force essentielle de notre preuve. Nous avons écrit plus haut ceci : « Des livres écrits postérieurement ont encore *pu* être admis. » Si l'on veut, contrairement à l'opinion de la plupart des savants versés dans l'Ancien Testament, tenir ces livres pour plus anciens, cela ne changerait rien à notre conclusion.

5. Ce que nous disons dans le texte s'explique de soi. Nous aurons à revenir sur l'*Ecclésiaste* et sur *Esther*; quelques mots seulement à propos de *Job* et de *Daniel.* Les savants juifs tenaient *Job* pour une œuvre de Moïse (*Baba Bathra,* fol. 15[a]) vraisemblablement en vertu de la doctrine (que Josèphe enseigne aussi), que chaque prophète avait écrit l'histoire de son temps; or Job passait pour être un contemporain des patriarches. Cependant, à supposer que le livre n'ait pas été admis à cause de sa prétendue composition par Moïse, il l'aurait été parce qu'il s'agissait d'un homme célèbre de l'antiquité. (Ezéch. XIV, 14.) C'était au moins l'exigence formelle à laquelle l'écrit devait satisfaire; c'est l'honneur des docteurs d'avoir conservé cet important ouvrage. Ils étaient sans doute aussi fort disposés à accepter *Daniel* (écrit vers 165) à cause de son contenu. Mais son admission ne souffrait aucune objection

formelle, vu qu'il passait pour avoir été écrit pendant l'exil par le fameux Daniel, lequel était, au premier siècle avant Jésus-Christ, regardé comme un homme de l'antiquité.

C. La question de savoir quel était, au premier siècle de notre ère, l'état du Canon de l'Ancien Testament est assez importante pour les théologiens chrétiens, pour mériter d'être traitée à part. La *Loi* était alors canonisée depuis près de cinq siècles, les *Prophètes* depuis près de deux, et le groupe des *Ecrits* se composait, selon l'opinion dominante, à peu près des mêmes éléments que maintenant[6]. Toutefois, une décision officielle n'était pas encore intervenue à cet égard. La question est d'ailleurs de savoir si les synagogues galiléennes, surtout celles des petites localités, possédaient tous les Kethoubîm, et il nous est bien permis de supposer que les humbles fidèles, pour leur édification personnelle, lisaient fort peu des livres tels que l'*Ecclésiaste*, le *Cantique* et *Esther*, lors même qu'ils ne songeaient pas à faire opposition aux docteurs qui accordaient à ces livres une place d'honneur à côté de la *Loi*, des *Prophètes* et des *Psaumes*[7].

6. Nous déduisons cela du témoignage de Josèphe et du 4e livre d'Esdras. (Voir plus loin.)

7. Nous ne pouvons affirmer avec certitude que ceci, c'est qu'au temps de Jésus et des apôtres, Loi et Prophètes étaient lus dans les synagogues. Cette lecture était faite, du moins quant à la Loi, selon un ordre rigoureusement établi. (§ 1, remarq. 7, et § 5.)

Rien de certain pour ce qui est de la lecture des *Ecrits* ; il est toutefois possible d'admettre qu'elle se pratiquait, alors même qu'il n'y eut pas, pour cela, des jours fixés comme pour les *Megilloth*. A coup sûr, des livres tels que les *Psaumes* et *Daniel* étaient beaucoup lus. Nous savons aussi que, la nuit qui précède le grand jour des propitiations, on lisait au grand-prêtre des passages de *Job*, d'*Esdras*, des *Chroniques* ou de *Daniel* (voir Oort, *Theol. Tyds.*, 1876, p. 147); preuve que ces livres étaient tenus en haute estime. Mais des synagogues pauvres ne pouvaient se permettre le luxe d'acheter tous les *Ecrits*. De nos jours encore, il suffit qu'une synagogue possède, outre les cinq rouleaux de la Thora, les cinq Megilloth. Les haphtares des prophètes peuvent être lues dans un livre de prières.

Nous pouvons constater que dans les cercles pieux et paisibles où le Seigneur rencontra ses disciples les plus fidèles, on lisait peu des livres tels que l'*Ecclésiaste*, le *Cantique* et *Esther*. Ils ne se préoccupaient pas de la question de savoir s'ils devaient ou ne devaient pas être admis dans la synagogue. Ils observaient et pratiquaient tout ce que disaient les docteurs assis dans la chaire de Moïse (Mat. XXIII, 2, 3), mais leur vie spirituelle ne dépendait pas d'une décision des autorités. Ils lisaient peu les trois livres en question. Ils ne sont jamais cités par le Nouveau Testament, alors que celui-ci renferme des traces nombreuses de la connaissance des apocryphes. L'interprétation allégorique du *Cantique*, qui se rencontre pour la première fois dans le 4e livre d'Esdras (V, 24, 26 ; VII, 26), et qui est soutenue dans le Talmud (Fürst, *o. c.*, p. 84 sqq.) n'était sans doute pas encore fort répandue alors, et le livre n'était pas admis dans toutes les synagogues. Quant à l'Ecclésiaste et à Esther, les savants n'étaient pas encore tombés d'accord à leur sujet. Il n'est donc pas étonnant, et nous n'avons pas besoin d'attribuer ce fait au hasard, qu'aucune citation de ces trois livres ne se rencontre dans le Nouveau Testament. (§ 5, remarq. 4 ; § 7, remarq. 1.)

D. La rédaction de la Mischna de Juda le Saint (vers 200 après Jésus-Christ), fournit le seul *terminus ad quem* certain pour la fixation du nombre des *Kethoubim*, et par conséquent pour la clôture du Canon. Cette rédaction suppose, en effet, un Canon déterminé des Ecrits sacrés[8]. Les dernières objections étaient alors réduites au silence. Mais déjà au cours du premier siècle de notre ère on voit se consolider une opinion à peu près conforme à la conception postérieure ; elle devient générale à la fin du siècle (*Josèphe* et *4e Esdras*)[9]. On peut dire qu'à partir du milieu du second siècle, tous les docteurs sont d'accord sur ce point[10]. Indiquer une date plus précise n'est pas possible[11]. Les doutes ne furent cependant pas entièrement oubliés, mais, peu à peu, on en vint toujours plus à reporter la décision finale aux anciens temps, aux jours d'Esdras et des « hommes de la grande synagogue[12].

Le nom indéterminé de *Kethoubîm* demeura pour désigner le troisième groupe. Le mot *Hagiographes* provient des Pères de l'Eglise, mais est conçu dans l'esprit des théologiens juifs[13]. La division en *Kethoubîm Rischonîm* et *Acharonîm*, à

côté des *cinq Megilloth*, est une imitation de celle des *Nebiim*; elle n'est pas, cependant, sans avoir une certaine valeur historique[14].

8. R. Juda le Saint a rédigé sa Mischna après que R. Akiba, R. Meïr et d'autres eurent déjà formé des recueils de Halachas perdus pour nous. (Oort, *Laatste Eeuwen*, II, p. 416, et Grætz, *Geschichte der Juden*, IV, p. 57 sqq. et 430.) Ce travail suppose un Canon fermé, et le contenu de la Mischna montre qu'il s'agit de notre Canon formé de vingt-quatre livres. (Fürst, *o. c.*, p. 51.)

9. Flavius Josèphe et 4 Esdras (voir § 4, remarq. 8, 7) prouvent de la manière la plus évidente que le nombre 24 était déjà fixé aux environs de l'an 100 de notre ère. L'opinion publique était arrêtée sur ce point; mais elle attendait d'être confirmée par l'école. Aucun autre livre ne prétendait plus à être admis; mais quelques docteurs n'étaient pas encore au clair si le nombre des livres ne devait pas être réduit par l'élimination de l'*Ecclésiaste*, ou du *Cantique*, ou d'Esther. (§ 8, remarq. 2. Nöldeke, *Die alttestamentliche Litteratur*, Leipzig, 1868, p. 238.) Notre exposition du cours des choses se défend elle-même et trouve un appui dans les données historiques mises en lumière dans les paragraphes précédents. Elle me paraît encore vraisemblable, même après avoir lu l'ouvrage de Buhl. Ce dernier pense que le troisième groupe était arrivé à sa « clôture canonique » déjà avant l'époque de Jésus, et que les discussions sur les livres contestés et la fixation finale n'ont eu que le caractère d'une œuvre de « revision » laquelle aurait eu lieu déjà vers la fin du premier siècle après Jésus-Christ. Il est vrai que je crois, avec Geiger, que toutes ces discussions n'étaient que « controverses d'école, qui intéressaient faiblement l'opinion publique. » Mais je crois aussi que la « clôture canonique » ne s'était encore effectuée que dans cette « opinion publique, » en d'autres termes qu'une *communis opinio* s'était formée peu à peu à ce sujet, mais rien de plus.

10. Si l'on adopte comme *terminus ad quem* l'an 200 après Jésus-Christ, et que l'on considère que R. Akiba († 135) fut du nombre de ceux qui prirent part aux discussions sur la sainteté de quelques livres, on conviendra qu'en fixant comme date approximative l'an 150 après Jésus-Christ, on n'est pas très loin de la vérité. — L'esprit du temps réclamait alors un Canon fermé. Qu'on veuille ici se rappeler le travail exégétique et la méthode d'Akiba, qui

supposent un Canon fermé et un texte déterminé, et les efforts d'Aquila, élève d'Akiba, pour remplacer les LXX par une traduction plus exacte. (Voir OORT, *o. c.*, II, p. 415, et W. ROB. SMITH, *o. c.*, Lect. III, remarq. 11, p. 398.) Une observation encore : Le premier Canon prit naissance à l'époque où Israël, après l'exil, était devenu une communauté ecclésiastique. Peu à peu, cette communauté était redevenue une nation, faible, il est vrai. Après l'an 70, le judaïsme, sous la direction de *Gamaliel II*, redevint pour toujours une sorte d'Eglise à peu près fermée. Une telle Eglise avait besoin d'une Bible sur la délimitation de laquelle aucune discussion ne fût plus possible. (Comp. *Theol. Tijdschr.* 1883, p. 560 sqq., article du professeur OORT.)

11. Dans sa *Geschichte der Juden* III, p. 355 sqq., GRÆTZ a énoncé l'opinion que dans l'assemblée tumultueuse de l'an 66 après Jésus-Christ, qui ouvrit la guerre contre les Romains, une décision officielle concernant le Canon était intervenue; assemblée dans laquelle on arrêta « les dix-huit ordonnances » concernant les relations des Juifs avec les païens. C'est là une pure supposition contre laquelle on peut faire valoir les raisons suivantes : 1° Le moment eût été fort mal choisi pour une telle discussion. 2° Les docteurs n'avaient pas encore, avant l'an 70, toute l'autorité entre les mains. 3° Il n'est jamais fait mention de cette assemblée à propos du Canon. (KUENEN, *H. K. O.*[1], III, 442, remarq. 24.) Plus tard, Grætz a essayé de défendre son opinion. (*Kohelet*, Anhang II, p. 147-173.) L'assemblée de l'an 66 aurait, sous l'influence de l'école de SCHAMMAÏ, exclu le livre de l'*Ecclésiaste*. Trente ou quarante ans après, il y aurait eu une nouvelle assemblée à Jamnia (*Edujôth* V, 3) sous le patriarchat de R. GAMALIEL II ; on aurait examiné la chose à nouveau et l'*Ecclésiaste* aurait été réintégré à cette occasion.

Il ne faut pas perdre de vue que Grætz fait servir toutes ces conjectures (ce n'est pas autre chose que cela) à la défense de son hypothèse que l'*Ecclésiaste* serait une satire à l'adresse du roi Hérode, donc fort récent. Mais de l'avis presque unanime des savants, il est plus ancien. De plus, s'il avait été exclu officiellement en 66, il est peu probable qu'on l'eût replacé dans le Canon en l'an 101 ou 106. Grætz pense d'ailleurs avec KROCHMAL († 1840), le père de l'hypothèse ci-dessus, que les versets 9-14 du chap. XII de l'Ecclésiaste ont été ajoutés par les hommes de Jamnia, et devaient se rapporter à tout le 3e groupe. De même BLOCH, *o. c.*, p. 137. L'authenticité de ces versets est défendue par KUENEN,

H. K. O.[2], III, p. 179 sq., contre P. DE JONG, *De Prediker vert. en verkl.*, Leyde, 1861, p. 142. — Comp. KUENEN, *Theol. Tijdschr.*, 1883, p. 119-126 ; CHEYNE, *Job and Solomon*, Londres, 1887, p. 282, et WILDEBOER, *Letterkunde des O. V.*, § 26, remarq. 7. Assez sur cette question littéraire. L'affirmation de Grætz et de Bloch est réfutée par les faits tant et si bien que c'est justement à cause de cette conclusion du chap. XII que le livre a été jugé digne d'être admis. (Voir § 6, remarq. 5 ; § 7, remarq. 4, et FÜRST, *o. c.*, p. 93.) Même si l'on estime que la conclusion est une adjonction postérieure, on est pourtant forcé d'admettre qu'elle a été ajoutée au livre longtemps avant son admission définitive dans le Canon, et qu'il fut considéré comme écrit ecclésiastique. (CHEYNE, *Job and Solomon*, p. 282 et 232 sq.)

WELLHAUSEN (*Einl.*[4], p. 550 sq.) pense, lui aussi, « que d'après une tradition des rabbins digne de foi, quoique indéterminée et fragmentaire, » les docteurs pharisiens ont, peu après l'an 70, définitivement fixé le contenu du Canon. Il s'appuie sur KUENEN, *H. K. O.*[1], III, p. 415, à qui il fait manifestement dire plus qu'il ne dit en réalité, et sur l'important travail de J. DERENBOURG, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Talmuds et les autres sources rabbiniques*, Paris, 1867, p. 295. Mais Derenbourg ne fournit pas de preuves, et il est visible qu'il a dans l'esprit l'hypothèse de Grætz.

12. Les communications de la Gemara montrent que les doutes ne furent pas oubliés. On les éprouvait encore à en juger par *Megilla* fol. 7[a]. (Voir plus haut § 6, remarq. 6, et BLOCH, *o. c.*, p. 153.) Mais, peu à peu, la décision finale fut reculée de plus en plus dans le passé et reportée à une haute antiquité. Dans *Abôth de R. Nathan*, chap. I, la décision sur le *Cantique*, l'*Ecclésiaste*, et les *Proverbes* est attribuée aux « hommes de la grande synagogue. » (§ 6, remarq. 4.)

13. Il n'était pas besoin de changer le terme général d'« Ecrits, » parce qu'à l'origine cette collection n'était pas destinée à constituer un Canon de même rang que ceux de la loi et des prophètes. On ne songeait pas à les diviser en péricopes en vue de la lecture publique. Le seul but qu'on se proposât était de préserver ces écrits de la profanation. On les lisait bien dans les synagogues, mais on leur accordait souvent peu d'attention, et c'est de cette manière de faire que les docteurs voulaient les garantir. (GRÆTZ, *Kohelet*, p. 162). Les pères de l'Eglise ont traduit le mot כתובים,

non par γραφεῖα, mais par ἁγιόγραφα; en ceci, ils étaient d'accord avec les savants juifs qui considéraient tous ces écrits comme inspirés du Saint-Esprit. (Fürst, *o. c.*, p. 55.) Peut-être aussi le nom כתבי הקדש a-t-il donné lieu à cette traduction? Selon Geiger, *Nachgelassene Schriften*, IV, 1876, p. 12, cette expression ne serait pas l'équivalent de כתובים קדושים, mais signifierait tout simplement *Ecrits d'Israël*. Il est vrai que le mot הקדש (le sanctuaire) était employé, dans les temps postérieurs, pour désigner Israël.

14. Pour ce qui concerne les diverses classifications des livres selon le *Talmud* et la *Masore*, voir Kuenen, *H. K. O.*[1], III, p. 448; Fürst, *o. c.*, p. 59 sq.; Buhl, *o. c.*, p. 39. Le Psautier, augmenté par l'adjonction des collections lévitiques (korachites, élohistes) au groupe davidique, avait déjà été, selon l'exemple de la Thora, divisé en cinq livres, les Kethoubim à leur tour furent, comme c'était le cas des Prophètes, divisés en *Rischonîm* et *Acharonîm*. Les cinq « Megillôth » furent placés au milieu du groupe (selon l'ordre des fêtes auxquelles ils étaient lus)*, ou bien *Ruth* était uni aux *Psaumes*, et l'*Ecclésiaste* aux *Proverbes*, de sorte que ces livres appartenaient aux *Kethoubîm Rischonîm*, tandis qu'*Esther*, en tant qu'écrit historique, était compté parmi les *Acharonîm*. (Voir § 1, remarq. 8.) Il est à remarquer que les *Kethoubîm Rischonîm* comprennent, en général, les livres les plus anciens, tout au moins ceux dont une partie plus ou moins considérable était ancienne. Les *Kethoubîm Acharonîm* comprennent des livres plus récents: *Daniel*, *Esdras-Néhémie-Chroniques*, ce qui n'est sans doute pas le fait du hasard.

La seule chose qui puisse surprendre est que les livres d'*Esdras*, de *Néhémie* et des *Chroniques*, qui ne formaient à l'origine qu'une seule œuvre historique, soient non seulement scindés, mais que les Chroniques aient été placées à la fin (dans les Mss. allemands et les éditions imprimés). La meilleure explication de ce fait, est qu'à l'origine on n'admit qu'*Esdras* et *Néhémie*, le contenu des *Chroniques* faisant double emploi avec celui de *Samuel* et des *Rois*; ce ne fut que plus tard qu'on accorda une place aux *Chroniques* (Kuenen, *H. K. O.*[2], I, p. 515, remarq. 3). Ainsi, on ne peut pas déduire l'admission tardive des *Chroniques* en première ligne du fait que ce livre est à la fin des Kethoubim; car on pourrait objecter que selon un autre ordre, appelé palestinien et conservé

* Surtout dans les Mss. allemands.

dans les Mss. espagnols, ce livre est placé en tête des Kethoubim, *Esdras-Néhémie* à la fin (§ 1, remarq. 10, 11, 12). C'est pourquoi nous appuyons notre opinion essentiellement sur le fait que, selon les Mss. tant espagnols qu'allemands, les *Chroniques* avaient été distraites de leur position naturelle avant *Esdras-Néhémie*, ce qui ne se concevrait pas si cette œuvre avait été admise en une seule fois dans le Canon. Après quoi, il se peut bien que la position des *Chroniques* à la fin des Kethoubim provienne de son admission tardive dans le Canon. (Contrairement à Buhl, *o. c.*, p. 39.)

§ 12. Conclusion.

Notre étude sur la formation du Canon de l'Ancien Testament nous a conduits, d'un côté, à des résultats négatifs touchant les vues traditionnelles, empruntées au seizième siècle aux savants juifs[1], d'un autre, elle nous a fait connaître dans sa réalité l'histoire de la canonisation des écrits de l'Ancien Testament; en même temps elle nous a fait comprendre pourquoi l'Eglise chrétienne a pu sans scrupule adopter d'une manière générale le Canon juif[2].

1. Ce que nous avons dit a ce sujet doit suffire. Nous rappellerons seulement ici que Jésus ne pouvait pas reconnaître le Canon de l'Ancien Testament comme tel, alors même que, de son temps, à peu près les mêmes livres que ceux de notre Ancien Testament étaient placés au rang des écrits sacrés. Dire que le Sauveur se serait senti lié par un Canon, c'est bien mal comprendre et la personne et la prédication de Jésus. Un Canon ne se forme que là où l'on a le sentiment que la parole des prophètes s'est tue pour toujours; il n'a de valeur que pour ceux qui veulent relire la parole du Seigneur prononcée dans les jours anciens, en un temps où il ne leur est plus possible de l'entendre lui-même. N'a-t-on donc jamais lu ces paroles : « Il parlait avec autorité (littéralement : comme quelqu'un qui a du pouvoir) et non comme les scribes ? » (Mat. VII, 29.) Il est certain que l'Ancien Testament avait pour Jésus une grande importance, il le lisait et vivait dans son atmosphère. Dans l'histoire du royaume de Dieu en Israël, il voyait préfigurée sa propre vie ; la loi du royaume qu'il reconnaissait comme la loi de sa vie, comme l'accomplissement de tous les désirs et de toutes les promesses, était : *per angusta ad augusta*,

per crucem ad lucem, aller à la vie et à la gloire à travers les souffrances et la mort. Mais pour sa prédication qu'avait-il besoin de l'assentiment de la synagogue et des docteurs ? Lui qui comprenait les voies et les fins de Dieu comme personne avant ou après lui; lui qui percevait la voix de Dieu comme nul autre ne l'avait jamais perçue, — il voyait le plan de son Dieu se révéler dans l'histoire de son peuple, dans la parole des prophètes ; il lisait les livres de l'Ancienne Alliance avec une pénétration inconnue aux défenseurs de la lettre et à ceux qui se disputaient au sujet du Canon. L'opinion que *le* Prophète, révélation κατ'ἐξοχὴν de Dieu, devait s'être senti lié par un Canon, ne peut naître qu'en un cerveau ignorant l'essence de la critique scientifique et qui pour cette raison la redoute tellement qu'il préfère commettre une inconséquence grossière dans sa conception du Sauveur, plutôt que d'abandonner une tradition à laquelle il est accoutumé.

2. Les deux points cités vont être développés dans la suite de ce paragraphe. Nous mettrons en lumière la signification réelle de l'histoire de la canonisation, puis nous expliquerons pourquoi l'Eglise chrétienne a pu, en général, reprendre à son compte le Canon juif.

La cause profonde de la canonisation des écrits de l'Ancien Testament a été le besoin de l'âme religieuse de vivre selon la volonté de Jahvé telle qu'il l'avait révélée par ses prophètes. C'est pourquoi, déjà avant l'exil, prince et peuple s'étaient unis pour vivre conformément à la loi du *Deutéronome*, et pourquoi aussi, après l'exil, le peuple se soumit à la Loi qu'Esdras avait rapportée de Babylonie[3].

Mais la Loi, quoique formulant les exigences de Jahvé manifestées par les Prophètes, ne les contenait cependant pas toutes. Aussi le peuple des fidèles ne cessa-t-il point de lire les prophéties et les livres historiques écrits au point de vue du prophétisme, et les docteurs ne pouvaient avoir aucune raison valable, ni formelle ni matérielle, pour refuser aux *Nebiim* une place à côté de la *Thora*[4].

Les *Prophètes* officiellement admis à être lus aux cultes de la synagogue, il existait encore d'autres écrits plus ou moins anciens, qui, à cause de leur contenu et de l'origine qu'on leur attribuait, jouissaient d'une haute estime. C'étaient avant

tout les *Psaumes*, les *Proverbes* et *Job*. Ils pouvaient pour une large part revendiquer une provenance préexilique ou datant de l'exil. Mais là n'était pas la seule raison de leur faveur auprès des fidèles. Le recueil des cantiques davidiques les consolait dans leurs souffrances, et maint poète se sentait pressé d'imiter les anciens aèdes. C'est ainsi que le Psautier, destiné à l'origine au service du temple, devint de plus en plus la réponse de la communauté pieuse au témoignage rendu par les Prophètes et conservé dans la *Thora* et les *Nebiim*[5]. Le *Psautier* fut avec les *Proverbes*, le livre de la vie active, et *Job*, le livre de la souffrance, le noyau autour duquel vinrent se grouper d'autres écrits d'une valeur plus ou moins grande pour la vie spirituelle[6].

Ce cours de l'histoire nous montre que si ce sont des docteurs juifs qui ont en définitive délimité le Canon, ils n'ont pas uniquement suivi en cela leur propre jugement, mais n'ont fait que confirmer en somme les données du sens spirituel des gens pieux en Israël, la pratique de la vie n'ayant jamais été absolument réglée par des décisions officielles d'autorités ecclésiastiques. Ce n'est qu'après l'an 70 après Jésus-Christ que les *Sopherim* ont réussi à marquer de leur sceau le peuple juif d'une manière permanente[7].

3. Il ne nous est pas possible de traiter ici en détail des rapports de la Loi et des Prophètes. Il suffira de rappeler que la conception traditionnelle, qui reporte au début de l'histoire d'Israël la loi mosaïque telle que nous la possédons dans le Pentateuque, — conception combattue aujourd'hui par presque tous les savants qui s'occupent de l'Ancien Testament, — n'a jamais été en état de bien expliquer le rôle des Prophètes. Ainsi que le faisaient déjà les rabbins, elle ne peut envisager ces hommes de Dieu que comme de simples exégètes de la Thora de Moïse.

Les recherches récentes rendent à chacun ce qui lui est dû, aux Prophètes non moins qu'à la Thora. Les Prophètes ne sont plus pour nous les précurseurs des docteurs de la loi, et la loi est une notion vivante. L'histoire de la Thora mosaïque est celle d'une pénétration de plus en plus intime des coutumes réglant la vie civile et religieuse par l'esprit prophétique, c'est-à-dire par la volonté de Jahvé telle que l'attestaient les prophètes. Moïse avait

commencé, lui, le prophète à qui Dieu parlait « bouche à bouche » (Nomb. XII, 8); et par Esd. IX, 11, il est facile de voir qu'on n'avait point, encore après l'exil, entièrement oublié cette signification de la Thora.

C'est ainsi que le *Deutéronome* est un essai de se conformer aux exigences des Prophètes qui avaient élevé la voix contre le culte des hauts-lieux (*Amos*, *Osée*), en même temps qu'un essai de réaliser la pensée d'*Esaïe* qu'Israël devait être un peuple saint auprès de la demeure de Jahvé à Jérusalem. La loi d'Esdras cherche elle aussi, à sa manière, à obtenir ce résultat, surtout sur le terrain du culte, où la séparation complète d'avec les éléments païens s'était toujours montrée le plus difficile. Sur la signification historique de l'expression loi « mosaïque » voir Valeton sen., dans ses *Studien, Theol. Tijdschr.*, Groningue, 1879, p. 173-177, et mon article des *Theol. Studien,* Utrecht, 1887, p. 243 sq., 328 sq., 334 sq., 351 sq.

Par tout ce qui précède, on voit que la notion primitive de « Thora, » conservée jusqu'après l'exil, était beaucoup plus large que celle du judaïsme postérieur. Cette notion originale permettait de considérer les écrits des prophètes comme parole de Dieu. Ce n'est que lorsque le mot de Thora se rétrécit qu'on se vit forcé de déterminer d'une manière précise l'autorité canonique des Prophètes.

4. La loi marque donc une stagnation temporaire dans le développement religieux d'Israël. Elle récapitule provisoirement les pensées des prophètes, les stéréotype en formes et formules, mais ne peut les embrasser toutes; car l'horizon des prophètes est plus étendu, leurs pensées tendent bien au-delà de la loi. Mais les lignes ne pouvaient pas encore être prolongées jusqu'au bout, le tableau de l'avenir ne pouvait point encore être exécuté, la consommation des temps n'était pas encore venue.

De là vint que la meilleure partie des fidèles d'Israël ne pouvait se contenter d'observer jusque dans leur moindre détail des ordonnances qui avaient bien pour base les paroles des prophètes, mais ne faisaient pas connaître complètement les décrets de Dieu touchant la rédemption du peuple. Ils continuaient de lire les prophètes, comme ils avaient commencé de le faire pendant l'exil. Car alors déjà le centre de gravité de la vie ecclésiastique du peuple commençait à se déplacer pour passer du temple dans la synagogue. (Cheyne, *Comm. sur Esaïe* LVI, 1-8, 3e édit. Londres 1884; II, p. 62; comp. Oort, *Laatste Eeuwen*, II, p. 391.)

Ainsi se forma en Israël un double courant, celui des gens pieux, appuyés par quelques docteurs, qui prennent la parole prophétique dans son sens largement évangélique ; et celui de l'esprit du temps, satisfait de la fixation dans la loi des exigences des prophètes. C'est ce dernier, diamétralement opposé à la conception chrétienne puisqu'il ne comprenait pas la loi comme un παρεισελθόν (Rom. V, 20), qui prit le dessus dans les écoles juives. Mais elles ne purent exclure les prophètes et n'avaient pas non plus de motif pour cela, puisqu'elles lisaient leurs oracles à travers les lunettes de leur légalisme. Les prophètes avaient été des interprètes de la loi de Moïse, et ils furent honorés pour avoir si fidèlement transmis la loi orale !

5. Nous avons démontré dans le paragraphe précédent que le Psautier a été l'élément fondamental du troisième groupe. Cela nous permet de déterminer quelle est pour nous l'importance essentielle du Canon de l'Ancien Testament ; on la trouve exprimée dans le passage Luc XXIV, 44. La *Loi* et les *Prophètes* renferment les ordonnances de Dieu à son peuple, mais non de la même manière. Tandis que les prophètes contiennent aussi des vérités évangéliques, la loi avec ses exigences prend en quelque sorte parti contre nous. Mais c'est par le *Psautier*, cette réponse du peuple croyant aux témoignages de son Dieu, que nous apprenons jusqu'à quel point la communauté israélite a compris les éléments qui ont été complètement réalisés par Jésus-Christ, et mis en lumière par l'apôtre Paul.

La question touchant l'*autorité* du Canon de l'Ancien Testament est du ressort de la dogmatique et n'a pas sa place dans une étude historique. Cependant la réponse à cette question aura à tenir compte des résultats de cette étude. Ce n'est pas à dire que la science doive gouverner la foi religieuse, mais cette foi, — formulée scientifiquement, — doit reposer sur une saine intelligence de l'Ecriture sainte. Et comment comprendre l'Ecriture, si l'on ne commence par la considérer à la lumière de l'époque et du milieu où elle est née ? Ce qui est certain, c'est qu'un exposé dogmatique de l'autorité du Canon de l'Ancien Testament qui ne voit aucune différence de valeur entre les diverses parties de ce Canon ou qui le place au niveau du Nouveau Testament, montre par là même qu'il n'a rien compris ni aux voies que Dieu a suivies dans l'histoire de son peuple d'Israël, ni à ses directions dans l'histoire de notre époque, ni à la lumière qui, de nos jours, s'est répandue sur l'Ancien

Testament. La position de Jérémie à l'égard du Deutéronome nous apprend quel était le jugement prophétique porté sur la valeur et l'importance d'une écriture sacrée. (Voir dans *Zeitschrift für Theol. u. Kirche*, Fribourg en B., 1892, p. 29 sq., l'article de K. Marti, *Das erste officielle Bekenntniss.*)

6. Nous ne devons pas nous étonner que les *Proverbes* et *Job* aient été pris de bonne heure en considération. Les autres écrits ne sont pas de même importance, et le Nouveau Testament nous permet d'inférer que les fidèles en Israël les lisaient peu ou pas du tout. *Daniel* et les *Chroniques* seuls acquirent un certain crédit.

7. S'il eût dépendu des seuls savants juifs de nous doter d'un Canon, nous n'aurions certainement pas obtenu le précieux trésor que nous possédons maintenant. (Voir § 8.) Dans la pensée de ne nous livrer que la *Cabbale* de la loi, ils nous ont, en fait, donné l'histoire des décrets de Jahvé à l'égard de son peuple, décrets réalisés complètement en Jésus-Christ. Ils ne pensaient, eux, nous transmettre que la Thora. C'est ce qui explique ce qui est dit dans un écrit du neuvième siècle, *Tanchuma Par. Reech*, I (édit. Buber, fol. 10[a]) : « Le poète Asaph disait (Ps. LXXVIII, 1) : Mon peuple, écoute ma Thora ! Alors le peuple dit à Asaph : Y a-t-il donc une autre Thora, que tu dises : O mon peuple, écoute ma Thora ? Nous l'avons reçue au pied du Sinaï. Il leur répondit : Les impies en Israël prétendent que les Nebîîm et les Kethoubîm ne font pas partie de la Thora, mais nous ne les croyons pas, car il est dit : Nous n'avons point écouté la voix de l'Eternel notre Dieu, pour marcher selon les *Thorôth* qu'il a mises devant nous par le moyen de ses serviteurs les prophètes. (Dan. IX, 10.). C'est pourquoi les Nebîîm et les Kethoubîm sont Thora, car il est dit aussi : O mon peuple, écoute ma Thora. » (Voir Fürst, *o. c.*, p. 51.)

Avant l'an 70, les Sopherim ne pouvaient pas imprimer leur cachet à la vie spirituelle du peuple d'une manière durable. Car d'un côté les Sadducéens leur échappaient, d'un autre, les fidèles paisibles et en partie les Zélotes. Mais, dans la suite, ils ont si bien réussi à imposer leur propre manière de voir que ce « voile » couvre encore le visage des Juifs et celui de beaucoup de chrétiens.

Au point de vue chrétien, il n'y a ainsi aucune raison de ne pas accepter le Canon des Juifs dans son ensemble. L'Eglise chrétienne peut le conserver, non pour ce que les docteurs ont voulu livrer, mais pour ce qu'ils ont transmis

en fait. Dans notre étude sur ce trésor littéraire d'Israël, ce qui nous importe, c'est de voir comment s'est formée et affirmée, en face de toutes les puissances contraires, sa religion dans laquelle le christianisme plonge par ses racines[8]. La *Loi* et les *Prophètes* sont les sources où nous pouvons puiser la connaissance de l'histoire de cette religion. Nous y apprenons comment le témoignage de Jahvé, rendu par les prophètes, s'est manifesté et a su se maintenir[9]. Dans les *Hagiographes*, nous voyons comment le plan de l'Eternel a pu s'exécuter sans que le lien national qui enfermait le grand trésor d'Israël, fût brisé, et quelle influence le témoignage prophétique a exercée sur Israël[10]. Ce qui est en dehors de ce cadre n'est en fait pas canonique ou ne devait pas l'être[11].

Les docteurs n'ont pas été complètement conscients de ce que le Canon était en réalité. L'Ecole a dû suivre, la théorie venir après la pratique, la doctrine après la vie. Et la vie, qui s'épanouissait principalement en dehors des écoles, a dû souvent s'opposer aux docteurs, tout comme le plus grand des fils d'Israël opposa à la tradition des anciens son : « Mais moi je vous dis[12]. »

8. Au point de vue évolutionniste, on parle du développement de la religion d'Israël. A un autre point de vue, on appelle l'histoire de cette religion une révélation progressive. Qu'on n'oublie pas qu'une révélation progressive du côté de Dieu doit se manifester parmi les hommes comme une lutte incessante, afin qu'ils en viennent à s'approprier des vérités nouvelles. Toute pensée divine nouvelle est d'abord saisie par une âme rendue propre à la recevoir ; une fois saisie, elle ne se maintient chez celui qui en a été éclairé et parmi ceux qui l'entourent, qu'au prix d'une lutte. Cette lutte apparaît à l'un comme un développement continu ; pour celui qui connaît par expérience comme une terrible réalité l'abîme qui sépare Dieu du cœur humain, elle est une révélation progressive. Mais quel que soit le point de vue, tous sont d'accord pour affirmer que nous pouvons comprendre par la *Thora* et les *Nebiîm* comment le précieux trésor de la religion d'Israël a été de plus en plus mis au jour et s'est de mieux en mieux maintenu.

9. De savoir comment les sources doivent être rangées par ordre chronologique, est une question qui ne saurait être traitée

ici en détail. Tous sont d'accord que la Loi et les Prophètes sont presque nos seules sources de l'histoire d'Israël et de sa religion. Qu'on laisse Moïse le prophète (Osée XII, 1) consigner dès l'abord dans une loi écrite son témoignage prophétique, ainsi que le veut la tradition, ou qu'on ait appris à voir dans le témoignage rendu par Jahvé au moyen de ses prophètes, un fleuve dont les ondes ne cessent de croître et de grandir, — les deux premiers groupes des écrits de l'Ancien Testament demeurent les sources historiques de la religion d'Israël.

10. L'œuvre du Chroniqueur, *Chroniques-Esdras-Néhémie,* appartient aussi à l'histoire par son contenu. Nous y trouvons décrite la fondation de la théocratie par Esdras, et les Chroniques nous font connaître avec quelle faveur les conceptions sacerdotales avaient été accueillies. — *Ruth* et les *Lamentations,* de quelque façon qu'on les interprète, nous fournissent aussi des contributions à la connaissance de l'histoire d'Israël jusqu'à la fondation de la théocratie. — Les *Psaumes,* les *Proverbes* et *Job* permettent de voir l'influence exercée en Israël par la foi prophétique en Jahvé. Nous pouvons en dire autant de l'*Ecclésiaste,* surtout si nous maintenons l'authenticité de chap. XII, 9-14. Ce livre est alors une preuve de la profondeur de la foi en la justice rétributive de Jahvé, même dans des milieux tels que celui où a pu être écrit un pareil livre. — *Daniel* exprime la ferme confiance de la communauté fidèle en l'avenir. (Voir Buhl, *o. c.*, p. 42, dont le point de vue se rapproche beaucoup du nôtre.)

11. Le *Cantique des Cantiques* et surtout *Esther* se trouvent à proprement parler en dehors de ce Canon. — Si *Esther,* qui sert à recommander la fête des Pourîm, sanctionne réellement une *fête des morts* déguisée (Schwally, *Leben nach dem Tode*, etc., 1892, p. 42-45), il conserve ainsi le souvenir des dernières convulsions de la religion *naturelle* d'Israël, et s'exclut lui-même de la liste des livres qui enseignent ce que *Jahvé* a fait au sein de son peuple. (Comp. *Litteratur des Alten Testamentes,* § 27, remarq. 8 et 9.) — Quant au *Cantique,* il est remarquable en son genre, et sa place dans le Canon n'est pas entièrement imméritée. Cet écrit est digne d'attention à titre de protestation contre la polygamie et de défense enthousiaste de l'amour, tel qu'il n'est possible que dans la monogamie, bien que les formes dont l'auteur a fait usage dans ce but nous paraissent moins convenables. Il ressort de ce poème que la conception prophétique du mariage (voir Gen. II, 24, et le com-

mentaire de DILLMANN sur ce passage) avait trouvé de bonne heure de l'écho en Israël, à savoir que, selon la volonté de Dieu, tout homme ne devait avoir qu'une seule femme. Nous ne faisons pas ici l'apologie de l'œuvre des docteurs juifs, nous expliquons seulement pourquoi et dans quelle mesure nous pouvons reprendre à notre compte le Canon juif. Il n'est pas nécessaire de nous échauffer pour les *antilégomènes* de l'Ancien Testament, sur la canonicité desquels les savants juifs eux-mêmes ne sont pas d'accord. Au reste, la canonicité du troisième groupe a toujours eu un caractère différent de celle de la *Loi* et des *Prophètes*. (Voir § 11, remarq. 13.)

Mais comme Esther et le Cantique, à moins que nous n'ayons recours à l'interprétation allégorique (voir A. PIERSON, *Geestelijke Voorouders, I, Israël,* Harlem, 1887, p. 395 sqq. et *Litteratur des Alten Testamentes*, § 26, remarq. 4), se trouvent en fait en dehors du Canon, tous les *Apocryphes* en sont exclus avec raison ; car ils ne renferment rien qui concerne l'histoire de la fondation et l'affermissement de la religion d'Israël. (W. ROB. SMITH, *o. c.*, p. 136 sq.)

Ils ne peuvent rivaliser avec aucun des Kethoubîm en importance et en valeur. Seul *Jésus ben Sirach* pouvait entrer en ligne de compte, mais encore, après les Proverbes, on devait lui refuser toute originalité. Pour les *Apocryphes*, voir la traduction hollandaise de DYSERINCK, Harlem, 1874; par où l'on apprend qu'au premier siècle de notre ère (surtout parmi les chrétiens) le contenu de l'Ancien Testament grec était beaucoup plus considérable qu'il ne le fut plus tard. Les auteurs du Nouveau Testament ont encore employé nombre de *pseudépigraphes* qui ne se rencontrent pas parmi ceux qu'on appelle livres apocryphes. (Voir SCHÜRER, *Geschichte des Volkes Israël,* II, p. 670 sqq., et surtout E. KAUTZSCH, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes,* Tübingen, 1900.)

Comme les savants juifs n'ont pas déterminé d'avance quels livres devaient être canoniques, et lesquels pas, et qu'ils ne pouvaient agir entièrement selon leurs idées à eux, nous avons tout sujet, en tant que chrétiens, de leur savoir gré de leur précieux héritage. Si la vie qui vient de Dieu n'était pas toujours hostile à l'école, elle s'épanouissait pourtant en grande partie en dehors de celle-ci. Que des rabbis, tels que SIMÉON BEN LAKISCH, fissent le plus pompeux éloge du rouleau par excellence (המגלה), c'est-à-dire d'*Esther*, jusqu'à l'égaler à la Thora, le mettant par conséquent au-dessus des Nebîm et des Kethoubîm (voir § 6, remarq. 10), ce

n'est pas là que le peuple pieux allait chercher son édification, ni les Pères de l'Eglise non plus, et beaucoup de ceux qui sont venus après eux ne le font pas davantage. (Comp. Buhl, *o. c.*, p. 71.)

Cependant, malgré leur défaut de sens spirituel, les docteurs juifs ont collaboré à une œuvre dont ils n'ont pas saisi la vraie signification. Ils ont, en quelque mesure, aidé à tisser un merveilleux tapis, mais ils étaient placés au revers de manière à n'en pas voir le véritable patron. Il en est souvent ainsi des voies de Dieu à l'égard des enfants des hommes; mais nous, qui connaissons la vraie portée de l'histoire, unique en son genre, du peuple d'Israël, parce que, en Jésus-Christ, nous connaissons le but auquel tendait cette histoire, nous n'avons pas de peine à y discerner la main du divin Maître-ouvrier. — Ainsi se vérifie ce qu'écrivait, quoique dans un autre sens, au commencement du dix-huitième siècle, un savant et pieux théologien allemand : « Canon non uno, quod dicunt, actu ab hominibus, sed paulatim a Deo, animorum temporumque rectore, productus est. » (Valentin Löscher, *De causis Linguæ Ebrææ*, p. 71 ; voir Herzog, *R. E.*², Art. *Kanon*, p. 424.)

RECTIFICATION

Dans l'article « Sur quelques ouvrages de philosophie allemande » (livraison de novembre 1901) il est dit à la page 505, au sujet de l'auteur de l'ouvrage intitulé *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts :* « M. Chamberlain, loin d'être Anglais, est un Autrichien d'origine américaine. » — Un de nos lecteurs, très bien informé, nous apprend que M. Chamberlain, bien que fixé depuis de longues années à Vienne en Autriche, est un Anglais pur sang, fils de feu l'amiral Chamberlain. De son côté, l'auteur de l'article en question, M. Ed. Platzhoff-Lejeune, nous fait savoir 1° que, s'il avait pu lire lui-même les épreuves de son article, il aurait rectifié l'indication relative à la nationalité de l'historien-philosophe de Vienne, ayant appris depuis la composition de son travail que M. Chamberlain était né à Portsmouth en 1855 ; — 2° que ce qui avait contribué à lui faire croire que cet auteur, dont l'allemand est la langue littéraire, n'était pas ou n'était plus Anglais, c'était le fait d'avoir lu de lui une poésie glorifiant la défense des Boers.

(*Réd.*)

REVUES

Schweizerische theologische Zeitschrift

Troisième livraison 1901.

R. Steck : Le procès de Jetzer. (Suite.) — *Aug. Waldburger :* L'héritage légué à la science par le professeur Rod. Stæhelin au point de vue de l'histoire et de la politique ecclésiastique. — *O. Pfister :* Action réciproque et idée de Dieu. — *R. Schœller :* La religion de Jésus, une religion d'amour, d'action et de véracité, non de croyance. (Fin.) — Bulletin.

Quatrième livraison.

R. Steck : Le procès de Jetzer. (Fin.) — *O. Pfister :* Les syllogismes dans les principes théologiques du Dr Bolliger. — *Fr. Stettler :* Job XIX, 25-27. — Bulletin.

Theologische Studien und Kritiken

Quatrième livraison.

Ryssel : Les nouveaux fragments hébreux du livre de Jésus Sirach et leur provenance. (Suite.) — *Meinhold :* L'arche de Jahwé. — *Schwartzkopff :* Kant, Schopenhauer, Deussen, et le théisme chrétien. — *Ley :* Pour servir à l'explication du Serviteur de Jahwé. — Bulletin : *Kautzsch :* Nouvelles versions de l'Ancien Testament.

Deutsch-evangelische Blætter.

Principaux articles de l'année 1901, la première de la nouvelle série. Les chiffres romains désignent les livraisons mensuelles.

Etudes bibliques. — *C. Steuernagel :* Jérémie et la conversion de Juda. II. III. — *E. Haupt :* Principaux caractères des discours de Jésus. IX. — *W. Beyschlag :* Les jours printaniers de la primitive église (dernier travail de l'auteur, mort le 25 novembre 1900). XII.

Histoire religieuse. — *Kawerau :* Coup d'œil sur l'histoire de la fête du nouvel an. I. — *Nippold :* Les époques de l'histoire ecclésiastique dans le cadre d'une ville de province (Emmerich, en Westphalie, le lieu natal de l'auteur). IX. — *Ellger :* Le couvent de Bénédictins de Cava de' Tirreni, dans le ci-devant royaume de Naples (1011-1867). II. — *Benrath :* L'inquisiteur Conrad de Marbourg, à la lumière de l'historiographie jésuitique la plus récente. V. — *Kawerau :* Le voyage de Luther à Rome. II. — *Horn :* Luther et Raphaël. IX. — *Kawerau :* Tentatives faites pour ramener Melanchthon à l'Eglise catholique. III. IV. — *Le même :* Le portrait et la vie de l'ecclésiastique protestant dans la littérature du XVIe siècle. VIII. — *Neu :* Comment on recatholisait avant l'arrivée de Gustave-Adolphe (d'après les archives de Wertheim). XI. — *A. von Bamberg :* Aspirations à l'union ecclésiastique au sein du protestantisme allemand. IV. — *Von der Goltz :* Joachim III, le patriarche œcuménique de Constantinople. Souvenirs personnels. X. — *Le même :* L'Eglise grecque actuelle. Souvenirs de voyage. XII. — *Sven Herner :* La vie ecclésiastique en Suède. XII.

Biographies. — *Hesselbacher :* J.-C. Lavater, un prophète au XVIIIe siècle (1742-1801). VI. — *Landenberger :* Un théologien wurtembergeois (C.-F. Reinhard), comte, pair et ministre en France (1761-1837). XI. — *Le même :* H. von Wessenberg (1774-1860). V. — *Kawerau :* Le musicien berlinois Ed. Grell, directeur de la « Singakademie » (1800-1886). XI. — *Reinthaler :* Karl Gerok (1815-1890). I. — *A. Wächtler :* Max Müller (1823-1900). V. VI. — *Herm. Hering :* A la mémoire de W. Beyschlag. Sermon. I. — *Saran :* Discours « in piam memoriam » du même théologien (1823-1900). VII.

Littérature et beaux-arts. — *Plath :* Les Confessions de Saint Augustin comme œuvre d'art. VIII. — *Günther :* M. Luther dans la poésie romantique. X. — *Rogge :* « Mein Himmelreich. » Profession de foi de Rosegger. III. — *Soltau :* Le roman historique « Quo vadis ? » IX. — *Trümpelmann :* L'art et la morale (à propos de la loi Heinze). I.

Etudes religieuses et morales. — *E. Haupt :* La foi de Pâques (à propos du « Wesen des Christentums » de Harnack). IV. — *H. Jacoby :* Le meilleur des mondes, ou la société idéale. V. — *Pfennigsdorf :* Les rapports du corps et de l'âme d'après la science actuelle. VI. — *Ströle :* La morale de Nietzsche et l'attitude de ce penseur à l'égard du christianisme. VI. — *Siebert :* Le retour

récent de la philosophie vers la religion (à propos du « Wahrheitsgehalt der Religion » du professeur Rod. Eucken, de Iéna). X.

Théologie pratique. — *Rendtorff :* De quelques publications récentes (en particulier de celle du baron de Liliencron) concernant l'enrichissement du culte principal dans l'église évangélique. VII. — *Nippold :* L'étude de l'histoire ecclésiastique locale et sa valeur pour le réveil de la vie ecclésiastique. VIII.

Questions actuelles. — *Kahl :* L'encyclique « Graves de communi » du 18 janvier 1901. III. — *Haupt :* Du rôle des partis ecclésiastiques à notre époque. VII. — *Weiffenbach :* Contre la théologie dite « unkirchlich » (indifférente à l'égard de l'Eglise). I. — *Reischlé :* Théologie « ecclésiastique » et « non ecclésiastique. » VII. — *** : L'affaire Spahn. XI.

A chaque livraison est jointe une Chronique ecclésiastique, par M. *Erich Haupt*, professeur à Halle, principal rédacteur depuis la mort de W. Beyschlag.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

1901, 2e fascicule.

Arnold : La composition de Nahoum I, 1 à II, 3. — *Baumann :* Deux remarques de détail. — *Margolis :* Un passage de l'Ecclésiastique. — *Kahle :* Contributions à l'histoire de la ponctuation hébraïque. — *Bacher :* A propos du dernier ouvrage d'Ed. König (Stilistik, Rhetorik, Poetik). — *Nestlé :* Miscellanées. — *Stade :* Le roi Joram de Juda et le texte de 2 Rois VIII, 21-24. — *Holzinger :* La table des pains de proposition de l'arc de triomphe de Titus (avec figures). — *Ley :* Explication de Ps. 45, 13 ; 10, 9, 10. — Bibliographie.

Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins.

Tome XXIV, 2e et 3e livraisons.

M. Hartmann : Inscriptions arabes de Salamya (avec 7 illustrations). — *W. Christie :* Le dialecte de la population rurale de la moyenne Galilée, avec une notice sur la population de cette contrée (avec une carte). — *Lucien Gautier :* Aux bords de la Mer morte et au pays de Moab. Notes de voyage (avec 7 illustrations). — Bulletin : Le Mont Thabor, du P. Barnabé, par *C. Mommert.*

Monatsschrift fur die kirchliche Praxis

Juillet.

Schian : « Tenus pour imposteurs, bien que véridiques. » Allocution sur 2 Cor. VI, 8, adressée à la Conférence évangélique de Silésie, le 8 mai 1901. — *Franz :* Le paysan du Hunsrück sur le lit de maladie. — *Teichmann :* La première année des églises évangéliques de Francfort sous leur nouveau régime ecclésiastique.

Août.

Peabody : Le but et le chemin. Méditation du soir, sur Jean XIV, 5, trad. de l'anglais. — *Niebergall :* La valeur de la Dogmatique de Kaftan pour la pratique pastorale.

Septembre.

F. N. : Ce que disent les gens. — *P. Drews :* Contribution à la psychologie religieuse (à propos du récent ouvrage de Jüngst sur le pélagianisme et l'augustinisme). — *Meinhold :* L'étude de l'hébreu et le corps pastoral.

Octobre.

Ehlers : Allocution prononcée à Francfort aux obsèques de J.-F. von Miquel (sur Hébr. IV, 9-11). — *Baumgarten :* Nos fêtes à la fin de l'année ecclésiastique. — *Boehme :* Homme et femme en face du 6e commandement (le 7e selon la tradition réformée). — *Teichmann :* La communauté chrétienne n'est-elle qu'une association en vue du culte ? — *Niebergall* et *Sulze :* Contributions à une bibliothèque apologétique (à propos des ouvrages de Carring et d'Otto).

Novembre.

H. Bassermann : De la tractation homilétique de l'idée de la parousie d'après 1 Thess. IV, 13 à V, 11. — *F. N. :* Notre force. — *Baumgarten :* Nos sermons de l'Avent. — *F. Niebergall :* Invitation aux collègues dans le saint ministère à communiquer les expériences qu'ils ont faites dans leur pratique pastorale. — *M. :* A propos de la « fête des morts » — *N. :* Organisation d'une « association évangélique. » — *Z. :* Une feuille paroissiale dans une église de campagne. — *S. :* Soins voués aux jeunes recrues militaires. — *Kaiser :* Projet d'un recueil de courts sermons à lire au service de l'après-midi dans des paroisses rurales, et invitation à y collaborer.

Décembre.

Von Lüpke : Sermon sur Luc II, 1-14 (« Weihnachts-Märchenwelt »). — *Baumgarten :* Notre fête de Noël (à nous « modernes »). — *Ganzenmüller :* Plan d'une catéchèse pour le jour de Noël. — *A. Ludwig :* Le dépeuplement des campagnes, ses conséquences ecclésiastiques, morales et sociales et les moyens de réagir contre ce courant.

NB. Les articles de chaque livraison sont précédés d'un bulletin bibliographique et suivis d'une chronique ecclésiastiqne mensuelle.

Rivista Cristiana

Juillet 1901.

E. Comba : Sur le versant français des Alpes : III. Vallouise. — *E. Pons :* Le problème politico-religieux en Espagne. — *Le Chroniqueur :* Pour l'hygiène de la sainte Cène. — *Peirerius :* La théologie du Nouveau Testament du professeur Geymonat. — *Luzzi :* Eclaircissements bibliques : Réponse à la question d'un lecteur catholique : Comment les paroles de l'eunuque, Act. VIII, 31, se concilient-elles avec la doctrine évangélique de la clarté de l'Ecriture et du libre examen ? — Revue du mois. — Nécrologie. — Revues.

Août.

Comba : Sur le versant français des Alpes : IV. Deux grottes fameuses. — *Tummola :* La nature des anges. — *Ceci :* Evangile et socialisme. Réponse à Mme T. Cicognara. — *Celli :* Le surnaturel et la vie. — *Pecorini :* La fonction sociale de la religion. — *Geymonat :* Quelques éclaircissements au sujet de sa « Théologie de l'Evangile. » — Revue du mois. — Revues.

Septembre.

Comba : Sur le versant français des Alpes : V. Dormillouse. — *Grilli :* La politique ecclésiastique de Machiavel. — *Celli :* Fondons un journal (hebdomadaire, parlant de tout, mais d'un point de vue religieux) ! — *Luzzi :* Le Dr Westcott. Nécrologie. — *Le même :* Eclaircissements bibliques : Luc V, 28 peut-il être cité comme un exemple de conversion instantanée ? — Revue du mois. — Revues.

Octobre.

Comba : Sur le versant français des Alpes : VI. Embrun. — *Mme Cicognara :* Socialisme et Evangile (réplique). — *Emilio Pons :* L'Académie de Calvin. — *Enrico Pons :* Le mystère. — *Bosio :* Eclaircissements bibliques : Le 9e commandement et les articles de journaux signés d'un pseudonyme. Luc VII, 47 n'enseigne-t-il pas le salut par la charité ? — Revue du mois, etc.

Novembre.

Luzzi : Nos saints et nos morts. — *Ceci :* Au sujet du grand journal proposé par M. Celli. — *E. Comba :* Le déclin du protestantisme selon le professeur Mosso et le sénateur Negri. — *Bosio :* Eclaircissements bibliques : sur la venue du règne de Dieu. Exaucement de Jésus à Getsémané. — Revue du mois, etc.

Décembre.

Comba : Notes sur la vie de Charles-Albert. II. La révolution piémontaise de 1821. — *Ugo :* Spiritisme et Christianisme. Introduction. — *Bosio :* Saint Luc était-il italien ? — *Comba :* Réponse à M. Taglialatela au sujet de la crédibilité de l'histoire en général. — *Bosio :* Eclaircissements bibliques : Ce qu'on sait de positif au sujet des parents de la Vierge Marie. — *Leti :* Revue du mois, etc. — Table.

Neue kirchliche Zeitschrift

Août 1901.

P. Rutz : Baptême et régénération, eu égard au pédobaptisme. — *Beyreisz :* La perfection chrétienne (fin). — *Lotz :* L'alliance du Sinaï. II. — *H. von Keussler :* La prédication d'après le 5e article de la Formule de Concorde.

Septembre.

Borg-Schüttman : Le Christ historique comme fondement de la foi. — *Freybe :* L'origine de la coutume. — *Bœhmer :* Aggée et Zakarie, deux prophètes du Seigneur. — *Th. Zahn :* « Retractationes. » — *Wohlenberg :* Gloses sur la 1re épître de Jean. II.

Octobre.

K. Thimme : Développement et valeur de la doctrine de Luther sur les sacrements. — *H. Schnell :* Le « Dialogus de pœnitentia » de Konrad Pegel, de l'an 1516. — *G. Hœnicke :* Un humaniste évangélique : Cœl. Sec. Curio. — *A. Walther :* Le cantique composé par Zwingli malade de la peste.

Novembre.

R. Seeberg : L'attitude de Luther en face des misères morales et sociales de son époque et sa valeur typique pour l'Eglise évangélique. — *Lotz :* L'alliance du Sinaï. III. — *K. Thimme :* La doctrine de Luther sur les sacrements (fin). — *R. Cölle :* Le nerf de la parabole des dix vierges.

Décembre.

Rocholl : Théologie et philosophie. — *Wilh. Schmidt :* Questions morales. VII : L'éthique bouddhiste et l'éthique chrétienne. — *Ed. König :* Mené, mené, tekel, oupharsin. — *Couard :* L'attente messianique dans les apocryphes de l'Ancien Testament. — *Winter :* Le succès de la prédication. Question étudiée à la lumière de la première réponse qui y ait été faite.

Janvier 1902.

K. von Burger : Questions ecclésiastiques du jour. — *Zahn :* « Retractationes. » — *Klostermann :* Contributions à l'histoire de l'origine du Pentateuque. — *M. von Nathusius :* La tâche de l'Eglise à l'égard du mouvement ouvrier. — *R. Steinmetz :* Connexion entre le baptême et la régénération.

LA COLLECTE EN FAVEUR DES CHRÉTIENS DE JÉRUSALEM

ÉTUDE PAULINIENNE

PAR

ÉMILE LOMBARD

« ....Ceux qui passaient pour les colonnes de l'Eglise, Jacques, Céphas et Jean, nous donnèrent, à Barnabas et à moi, la main d'association, pour qu'il fût entendu que nous irions, nous vers les païens, eux vers les circoncis. *Ils nous recommandèrent seulement de nous souvenir des pauvres, ce qu'aussi j'ai eu grand soin de faire.* » (Gal. II, 9-10.)

Par cette dernière phrase, notre sujet se trouve posé, et en un sens délimité, puisqu'il s'agit pour nous de voir comment Paul s'acquitta de l'engagement ainsi contracté. Mais parler de secours d'argent promis et procurés aux chrétiens de Jérusalem, c'est s'en tenir au petit côté de la question. Le seul fait que cette œuvre d'assistance fut décidée à la suite d'un conciliabule si gros de conséquences pour l'avenir du christianisme, suffit à lui donner une signification considérable. Il y a plus. Sous le double empire des circonstances et du génie de Paul, elle était destinée à se développer dans une mesure que ses promoteurs n'avaient pas prévue, et dont nous ne pourrions nous rendre compte si nous en étions réduits à la brève mention de l'épître aux Galates. Ce lien pécuniaire, créé entre les jeunes Eglises pagano-chrétiennes et l'Eglise ancienne dépositaire de la tradition, devait acquérir

de plus en plus la valeur d'un gage d'union religieuse et morale.

Inutile d'insister davantage sur l'intérêt de l'étude que nous allons entreprendre. Elle consistera à recueillir et à grouper de la manière la plus conforme aux probabilités historiques, les renseignements que nous possédons sur toute une part de l'activité de l'apôtre dont l'importance a été trop souvent méconnue.

I

Tous les faits dont nous avons à nous occuper sont compris dans les sept ans qui vont de l'entrevue de Jérusalem (52) au commencement de la captivité de Paul (59). C'est entre ces deux dates qu'on est obligé de répartir ou plutôt d'accumuler tant bien que mal les événements les plus marquants de la carrière du grand apôtre : voyages, combats, envois d'épîtres et fondations d'Eglises. Cette coïncidence est déjà instructive. L'histoire de la collecte organisée par ses soins se rattache donc intimément à celle de la période héroïque de son apostolat.

Antérieurement à l'an 52, les Actes des apôtres font venir Paul et Barnabas à Jérusalem, pour y apporter les offrandes de la communauté d'Antioche, en prévision de la famine annoncée par Agabus (Actes XI, 27-30)[1]. Si cette donnée était exacte, il faudrait admettre que l'usage de collecter pour les chrétiens de Jérusalem remontait à plusieurs années en arrière et que Paul lui-même s'était occupé de la chose, à titre de simple intermédiaire, il est vrai, et à l'instigation des disciples d'Antioche. Il est déjà malaisé de croire qu'il ait joué dans cette affaire un rôle aussi subalterne. Mais ses propres déclarations établissent qu'il y a là erreur. Lorsque, pour prouver aux Galates l'autonomie de sa charge d'apôtre, il raconte par le menu, en prenant Dieu à témoin de l'exactitude de son dire (Gal. I, 20), toutes les relations qu'il a eues

[1] Cette famine eut lieu en Judée et dans les contrées avoisinantes, sous Claude, entre 44 et 48 (Jos. *Ant.* XX, 2, 5 ; Eus. *H. E.* II, 11, 3). Cependant d'autres parties de l'empire furent atteintes (Tac. *Ann.* XII, 43).

avec l'Eglise de Jérusalem à partir de sa conversion, il ne manquerait pas de mentionner cette visite, si elle avait eu lieu. En rappeler l'occasion, en définir le caractère, eût fait partie intégrante d'une argumentation qui, pour être concluante, devait consister en un exposé succinct sans doute, mais complet, précis et chronologique. Au lieu de cela, Paul se borne à dire, pour caractériser l'état de ses rapports avec la communauté primitive précisément à l'époque où devrait se placer cet épisode : « J'étais inconnu de visage aux Eglises de Judée. » (Gal. I, 22.) D'où il ressort que depuis les quinze jours passés à Jérusalem pour faire la connaissance de Pierre, jusqu'à la date où le souci d'obtenir la légitimation de son ministère l'y ramena, il ne fit aucune apparition dans la ville sainte. Etant donné l'état des textes, toute autre conclusion ne peut être qu'un essai malheureux d'harmonistique[1]. Et d'ailleurs Paul donne clairement à entendre que c'est à la suite de la recommandation de Jacques, Pierre et Jean qu'il a entrepris la collecte (Gal. II, 10). Si toutefois ce renseignement des Actes est erroné, nous verrons qu'on peut, moyennant l'hypothèse d'une confusion de dates, en tirer parti.

Reportons-nous donc au moment où Paul, reçu à Jérusalem par les principaux de l'Eglise, discute avec eux les conditions d'un *modus vivendi* leur permettant, à eux et à lui, de poursuivre leur tâche sans rien sacrifier de leurs positions respectives à l'égard de la loi, mais sans renoncer à l'entente fraternelle indispensable au progrès de la cause de Christ[2]. L'accord se fait, sur des bases négatives il est vrai. L'origine divine de la vocation de Paul est reconnue. Après les succès qu'il a obtenus, on ne saurait sérieusement la contester (Gal. II,

[1] Godet (*Introd. au N.-T.*, I, p. 116-117) remarque que *πάλιν* signifie *de nouveau* et non pas nécessairement *la seconde fois*. Mais, dans une énumération, *de nouveau* se rapporte au dernier cas mentionné. Or, il y a ici énumération (répétition intentionnelle de *ἔπειτα* : I, 18, 21 ; II, 1). Les 14 années de II, 1 ont pour *terminus a quo* (*διὰ*) le moment à partir duquel Paul n'était pas revenu à Jérusalem. — A mentionner, comme échappatoire, l'hypothèse de Meyer (*Komm. N.-T.*, zu Gal. II, 1 ; 5. Aufl., 1870, p. 59), d'ailleurs contredite par Act. XII, 25.

[2] Il y eut au moins deux discussions, dont une à laquelle prirent part les « faux-frères. » Nous parlons ici du conciliabule final.

7 et ss.). Puisque son ferme dessein est de ne consentir à aucune restriction de la liberté acquise par lui aux pagano-chrétiens (v. 5), toute latitude lui sera laissée de prêcher l'Evangile tel qu'il le comprend (v. 9). D'ailleurs, les représentants de l'Eglise-mère ne s'engagent nullement à le suivre dans cette voie. Ils se contentent de ne pas appuyer les prétentions de ses adversaires et se réservent, quant à eux, de continuer à évangéliser les Juifs en demeurant fidèles aux observances légales.

Jusque-là, Jacques, Pierre et Jean d'un côté, Paul et Barnabas de l'autre, n'étaient liés par aucun engagement, sinon celui de ne pas se faire mutuellement concurrence. Paul n'avait demandé que cela. Non certes comme une faveur. A ses yeux, la légitimité de son émancipation ne faisait pas de doute. Mais, conscient comme il l'était du danger qu'auraient couru ses fondations en terre païenne, une fois reniées par les témoins du Christ historique, il s'était fait un devoir d'obtenir l'assentiment de ces derniers, de les amener à sanctionner son œuvre. Ayant reçu d'eux l'assurance qu'ils tenaient son apostolat pour véritable, il ne pouvait que se déclarer satisfait. En revanche, aucune satisfaction n'allait être offerte aux zélateurs de la loi dont l'hostilité contre Paul venait de se déclarer. Eux dont les menées avaient occasionné cet échange d'explications, ne crieraient-ils pas au scandale en voyant que non seulement la circoncision de Tite n'avait pu être exigée, mais que les « colonnes » de l'Eglise en étaient venues à fraterniser avec le pseudo-apôtre infidèle à la loi? Pierre et les siens avaient à compter avec cet élément intransigeant et fanatique, si bien intentionnés qu'ils fussent à l'égard de l'ancien persécuteur devenu missionnaire. Il leur fallait, à défaut des concessions qu'ils avaient renoncé à obtenir de Paul, du moins une promesse, une preuve de bonne volonté, de quoi répondre, enfin, à ceux qui l'accusaient de parler et d'agir contre Jérusalem et contre les vrais disciples de Jésus de Nazareth. Les choses en étaient là[1], quand l'un

[1] Weizsæcker, *Apostolisches Zeitalter*, 2e édition, 1892, p. 148-158. Le point de vue absolu de Baur est aujourd'hui modifié par ses disciples eux-mêmes. Mais sa

des trois personnages nommés Gal. II, 9, — nous ne savons lequel, mais c'est bien de ce côté que partit la proposition, — eut l'idée d'intéresser les Eglises des païens, par l'entremise de Paul, au sort des chrétiens pauvres de Jérusalem.

A ce propos on a parlé d'une imitation de la coutume juive d'apporter de l'argent à Jérusalem[1]. Chaque année les Juifs et les prosélytes de la Διασπορά faisaient parvenir à la ville sainte de riches contributions, solennellement apportées par des personnages de marque (Jos. *Ant.* XIV, 7, 2; XVIII, 9, 1. — Philon, *De Mon.* II, § 3; *Leg. ad Caïum*, §§ 23, 40). L'analogie ne serait déjà pas exacte en ce qui concerne le but de ces envois. D'un côté il s'agit d'assister les pauvres, de l'autre de subvenir aux frais du culte, à l'entretien, au service et à l'embellissement du sanctuaire. Malgré cette différence de destination, il y aurait eu assimilation si la collecte avait été instituée à titre de redevance impliquant le maintien des prérogatives théocratiques de la métropole. Il se peut très bien, comme nous le verrons, que le rapprochement se soit fait après coup dans l'esprit des destinataires. Mais que les apôtres aient présenté ainsi la chose à Paul, qu'ils lui aient parlé de se conformer, lui et les Eglises de son ressort, à l'antique usage juif, c'est ce qu'il est permis de nier. Paul aimait trop les situations nettes pour se soumettre à n'importe quelle prestation renouvelée de l'ancienne économie.

Il faut seulement admettre, pour l'intelligence de Gal. II, 10, qu'à Jérusalem, parmi les croyants, la proportion des nécessiteux était forte. Autrement, la demande adressée à Paul eût été sans objet. Elle fut inspirée, nous l'avons dit, par le désir de faire paraître ses bonnes intentions. Mais encore fallait-il que cette manifestation de zèle répondît à un besoin réel. Voit-on Paul partir en quête de secours dont la communauté primitive aurait pu à la rigueur se passer? Sa position, alors, eût été rendue singulièrement fausse. Il accéda avec

démonstration des discordances qui existent entre Gal. II et Actes XV subsiste quant à l'essentiel. (*Paulus*, 2e éd., 1866, p. 119-165.)

[1] Ainsi Godet, *Comm. sur 1 Cor.*, à XVI, 1. Voir cependant *Introd. au N.-T.*, I, p. 235-236, contre Pfleiderer, *Urchristenthum*, 1887, p. 48.

joie au vœu de ses interlocuteurs, parce que ceux-ci en avaient simplement appelé à ses sentiments fraternels. Et cet appel suppose qu'à cette époque l'assistance des pauvres était pour eux une grosse question. Sans doute, comme le prouve Rom. XV, 26, les indigents ne formaient pas la totalité de l'Eglise de Jérusalem. Mais ils y étaient en nombre prépondérant, à telles enseignes que cette Eglise ne pouvait à elle seule subvenir à leur entretien.

A quelle cause attribuer une situation si précaire? — Le christianisme naissant avait recruté la plupart de ses adeptes dans les classes inférieures de la population. Mais comme il en était ainsi partout où l'Evangile pénétrait, et non pas seulement à Jérusalem (1 Cor. I, 26 et ss.; 2 Cor. VIII, 2), cette constatation ne suffit pas à résoudre un problème de nature aussi locale, même en tenant compte de l'effet aggravant des vexations infligées aux disciples par leurs compatriotes. On ne peut pas non plus voir un rapport de cause à effet entre cet état de misère endémique et la communauté de biens qui, d'après Actes II, 42-47; IV, 31-37, aurait régné parmi les frères[1]. Car à aucun moment il ne semble y avoir eu application rigoureuse du principe communiste[2]. C'est plutôt la mentalité religieuse de la chrétienté jérusalémite qui nous explique, et la pénurie temporelle de cette Eglise, et le fait que certains actes de renoncement, plus tard généralisés par la tradition, ont moins contribué à l'enrichir qu'à l'appauvrir. Composée en bonne partie de Galiléens émigrés, qui ne songeaient guère à s'assurer à Jérusalem un établissement durable, toute à l'attente de la prochaine parousie, elle s'était mise en dehors des conditions normales de l'existence. Nous voyons plus tard, à Thessalonique, la même effervescence mystique aboutir aux mêmes fâcheux résultats : relâchement

[1] Opinion de Meyer. — Voir *Meyer-Wendt* (8e éd., 1899), Actes II. 44. — Cf. Reuss, à IV, 31-37.

[2] En dépit de *εἶχον ἅπαντα κοινά*, Actes II, 45, et surtout IV, 34-35, font penser, non à un partage général, mais à des donations volontaires, réparties au fur et à mesure qu'elles se produisaient. — La mention de Joseph, surnommé Barnabas (IV, 36-37), et l'histoire d'Ananias (V, 1 et ss.) supposent que l'action d'abandonner tout ce qu'on avait passait pour extraordinaire. Voir encore XII, 12.

dans le travail, négligence à l'égard des devoirs positifs de la vie. Mais Paul y mit bon ordre (1 Thess. IV, 11-12; [2 Thess. III, 10-12]). A Jérusalem, à l'époque des premiers succès et des premières luttes, tout le monde était entraîné par un enthousiasme peu favorable aux mesures de prévoyance administrative. Des disciples, ayant présente à l'esprit la réponse de Jésus au jeune homme riche et autres paroles teintées d'ébionisme, se dépouillaient spontanément au profit de tous. Il en résultait des distributions non exemptes d'un certain gaspillage, qui, sans améliorer d'une façon durable la condition des nécessiteux, augmentaient leur nombre, les auteurs de ces actes d'abnégation se trouvant par le fait même à la charge de la collectivité. Le moment vint où les apôtres durent se préoccuper de porter remède à un tel état de choses. Les Actes nous attestent qu'antérieurement même à l'institution du comité des Sept, il existait un service d'assistance, défectueux il est vrai. Les Sept furent chargés de le régulariser (VI, 1 et ss., source particulière). Mais il était difficile de ramener l'aisance dans un milieu aussi désorganisé au point de vue temporel. La preuve, c'est qu'une vingtaine d'années après la mort de Jésus et le ralliement des disciples, Paul put être invité à venir en aide aux pauvres de l'Eglise de Jérusalem.

Cette proposition équivalait à un témoignage de confiance. Les apôtres primitifs ne partageaient pas toutes les vues de Paul. Mais ils le connaissaient assez pour savoir qu'ils pouvaient compter sur le concours de sa charité. Quelles qu'aient été, dans la suite, leurs inconséquences partielles à son égard, il faut admirer l'inspiration hautement chrétienne à laquelle ils ont obéi alors. L'œuvre organisée à leur demande, Paul en fera son œuvre, sa besogne de dilection. Mais jamais il n'oubliera à qui il devra l'honneur de l'avoir entreprise.

II

Le texte de Galates II, 10 établit que Paul, au moment où il écrit, a déjà mis la main à l'œuvre. Les mots : « ...ce qu'aussi j'ai eu grand soin de faire » ne peuvent s'entendre

autrement. Paul ne parle pas par anticipation. Il a en vue, non seulement une intention, mais les actes par lesquels elle a tout au moins commencé à se traduire. Ce commencement doit même se placer plus près de l'entrevue de Jérusalem que de la date où Paul la raconte. Non pas qu'il faille traduire ἐσπούδασα par « je me suis empressé[1]. » Ce verbe proprement exprime non la hâte, mais le zèle, l'ardeur. Mais ici il est clair que les deux idées se recouvrent. Dans son désir de faire honneur à sa parole, Paul a dû entrer en campagne sans tarder. Or, avant la première aux Corinthiens, ses épîtres ne parlent pas de sommes recueillies et envoyées.

C'est là une des difficultés très réelles sur lesquelles on s'est basé pour déclarer l'épître aux Galates apocryphe[2]. Mais, si les renseignements positifs nous manquent sur les débuts de la collecte, il est parfaitement arbitraire d'en conclure à l'inauthenticité d'un écrit qui simplement nous met en présence de cette lacune. D'autant plus qu'on peut la combler au moyen de suppositions qui atteignent à un certain degré de probabilité. La thèse de l'inauthenticité écartée, devons-nous recourir, à propos de Galates II, 10, à celle qui fait de la lettre aux Galates non pas la première, mais la dernière des grandes épîtres de Paul[3]? A tous les arguments extérieurs et intérieurs qu'on invoque en faveur de l'ordre chronologique généralement admis, nous croyons pouvoir en ajouter un qui a trait spécialement à notre sujet. Dans la Ire aux Corinthiens, Paul recommande de préparer la collecte selon le mode qu'il a indiqué aux Eglises de Galatie. Si l'on admet la composition antérieure de l'épître aux Galates, il est facile de mettre cette organisation de l'œuvre dans les dites Eglises en rapport avec leur retour à l'évangile paulinien. Si par contre leur défection, occasion de l'épître, doit avoir eu lieu plus tard, on peut s'étonner que la collecte ne se soit pas trouvée en jeu dans les démêlés de l'apôtre avec les

[1] Ainsi Reuss et Stapfer.

[2] Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Aechtheit untersucht*, 1888, p. 108-109.

[3] Schrader, *Der Apostel Paulus*, 1830, I, p. 219; Clemen, *Chronologie der paul. Briefe*, 1893, p. 202.

destinataires de la lettre, de manière à provoquer de sa part autre chose qu'une simple mention, qui semble destinée à préciser sa position à l'égard des anciens apôtres plutôt qu'à exercer une influence directe sur ses relations avec les communautés galatiennes. Ainsi Gal. II, 10 ne s'explique pas bien par 1 Cor. XVI, 1-4; on doit y voir au contraire une allusion à quelque fait distinct et antérieur.

Rapporter les mots ὅ καὶ ἐσπούδασα.... à une ou plusieurs expéditions d'argent non mentionnées par Paul en dehors de ce texte, n'est pas une hypothèse gratuite. Il serait bien surprenant au contraire qu'avant la vaste collecte organisée en Macédonie et en Achaïe, il n'eût rien fait pour prouver à Pierre, à Jacques et aux leurs qu'il se souvenait de sa promesse. Mais il ne pouvait dès l'origine donner autant d'ampleur à l'entreprise.

De la part de païens nouvellement convertis, une contribution à l'entretien des pauvres de Jérusalem ne devait pas être très facile à obtenir. On avait déjà quelque peine à leur inculquer le principe que le prédicateur de l'Evangile a le droit de vivre aux frais de celui à qui il annonce l'Evangile (Gal. VI, 6). Mais envoyer des dons en espèces à des gens qu'ils ne connaissaient pas, et dont ils n'avaient à attendre, à vues humaines, aucun service du même genre, c'était beaucoup leur demander. D'autant plus que Paul s'interdisait de recourir, pour justifier sa démarche, à tout argument paraissant impliquer une prérogative de race en faveur des judéo-chrétiens. Dans les associations antiques, l'aide mutuelle était une forme de la coalition des intérêts. Ici, il s'agissait d'une application du devoir de charité, — notion toute nouvelle pour des néophytes tenant encore au paganisme par des liens si forts. L'idée de la dette spirituelle contractée par les pagano-chrétiens envers leurs aînés dans la foi (Rom. XV, 27) n'était pas de nature à s'imposer d'elle-même à des convertis de la veille, du moins pas au plus grand nombre. La nécessité de compter avec le degré de préparation religieuse et aussi avec l'état de fortune de ceux à qui il avait affaire, le désir de ne point paraître prélever sur

leur foi naissante un impôt dont ils pouvaient ne pas très bien comprendre la destination, et d'éviter sur ce sujet des discussions aussi pénibles pour lui que nuisibles pour eux : toutes ces considérations furent cause sans doute que Paul ne procéda pas tout de suite par appels collectifs, et eut soin toujours de laisser quelque intervalle entre la fondation d'une Eglise et l'invitation qu'il lui adressait de participer à cette « œuvre de grâce. » Ainsi, en Macédoine, rien, semble-t-il, ne fut organisé avant la seconde visite de Paul. A Corinthe, on commença à s'occuper de la chose, non pas durant le premier séjour, pourtant assez long, que Paul fit dans cette ville, mais pendant qu'il était à Ephèse. De même, en Galatie, la collecte dont parle 1 Cor. XVI, 1 est postérieure à la crise attestée par l'épître aux Galates. Si l'on veut que Gal. II, 10 fasse allusion à des sommes réunies, notamment, chez les chrétiens à qui Paul s'adresse[1], encore ne faut-il penser qu'à des quêtes partielles et provisoires, simple prélude des mesures générales qui furent prises plus tard.

Mais le passage ὅ καὶ ἐσπούδασα, vu son isolement dans l'épître, peut tout aussi bien se rapporter à des démarches faites ailleurs, et dont les Galates auraient eu seulement connaissance. Il n'est pas difficile de dire qui a pu, avant eux, contribuer à la collecte, puisqu'on est en droit de penser aux habitants de Syrie et de Cilicie gagnés à la foi par la prédication de Paul (Gal. I, 21). C'est même là qu'il a dû trouver le terrain le mieux préparé à cet égard ; car durant ses quatorze années de travail dans ces parages, il avait eu le temps de former des chrétiens aptes à comprendre les devoirs de leur nouvelle vocation. Ceci trouve confirmation dans les remarques suivantes sur l'origine possible du passage Actes XI, 27-30. Nous avons montré plus haut comme quoi cette mission de Barnabas et de Paul à Jérusalem est exclue par l'épître aux Galates. Mais peut-être ce renseignement repose-t-il sur l'utilisation défectueuse d'une donnée juste. C'est

[1] Lipsius (*Handcommentar zum N. T.*, I, II, 2. Aufl., 1892, *Einl. zu Gal.* p. 4 : « ...Paulus, der schon früher eine Sammlung der Galater nach Jerusalem befördert hatte... » Ce n'est pas prouvé par Gal. II, 10.

même la seule manière satisfaisante de s'en expliquer la provenance.

Autant il est impossible de prétendre que l'auteur de l'épître aux Galates se soit inspiré de la notice en question, autant il est difficile d'admettre qu'elle n'ait d'autre base que Gal. II, 10, qui part d'un tout autre point de vue et la contredit quant à la date. Les deux textes sont donc assez dépendants l'un de l'autre pour pouvoir être complétés l'un par l'autre. Et si l'auteur *ad Theophilum*, bien avant la mention qu'il fait de la grande collecte finale (Act. XXIV, 17), introduit dans son récit l'épisode d'un secours fourni à l'Eglise-mère par une Eglise fondée en terre païenne ; si, d'autre part, il attribue à l'apôtre et à Barnabas un rôle dans cette affaire, c'est, selon toute apparence, que ses sources écrites ou orales indiquaient au moins une expédition d'argent antérieure à celle dont Paul se chargea lui-même en l'an 59, mais en rapport également avec ses travaux parmi les païens. Dans cette réminiscence historique, contestable en sa forme, nous pouvons voir la trace des premières mesures prises par Paul en vue de faire honneur à sa parole ; nous pouvons, en conséquence, retenir cet indice : que la première somme destinée aux pauvres de la métropole avait été rassemblée à *Antioche*, capitale de la Syrie. Ici, nous prenons contact avec le propre récit de l'apôtre. C'est en Syrie et en Cilicie, on le sait, qu'il se rendit après avoir fait la connaissance de Pierre. Les années qu'il passa dans ces provinces ne furent pas inactives, comme on le voit par Gal. I, 23. Il est dès lors très naturel de penser que tôt après la conférence, Paul, de retour à Antioche, entama le chapitre de la collecte avec les païens qu'il avait évangélisés dans cette ville et dans la contrée avoisinante. La transposition de la date, et l'attribution à lui et à Barnabas du rôle de délégués chargés de porter la somme réunie, n'ont rien qui doive étonner, si l'on considère : 1° l'aspect d'humilité, de dépendance vis-à-vis de ses aînés dans la foi, sous lequel les Actes se représentent les débuts de l'apostolat de Paul ; 2° la facilité avec laquelle on a pu être amené à rattacher l'origine de

la collecte au fait matériel de la disette qui précéda de quelques années la conférence de Jérusalem ; 3° le trouble qu'introduit, dans les récits que font les Actes des rapports de Paul avec la communauté primitive, la fusion en un de ces deux faits : la conférence de Jérusalem et le conflit d'Antioche. Ce conflit, on en voit la trace à demi-effacée dans deux passages des Actes, immédiatement avant et un peu après la conférence (XV, 2, 39). D'où il appert que le rédacteur, tout en ne laissant pas d'en avoir connaissance, l'a non pas exclu, mais remplacé par la dite conférence, dont les résultats, à son point de vue, ont été définitifs. Cela reconnu, on comprend qu'il ait compté deux visites de Paul avant l'entrevue de 52, puisqu'il y en eut deux avant le conflit d'Antioche, auquel il la substitue [1].

L'épître aux Galates, si elle passe immédiatement de la discussion de Jérusalem à celle d'Antioche, donne cependant à supposer un intervalle quelconque entre deux. Il faut que l'opposition judaïsante ait eu le temps de se fortifier, que Paul, par son attitude de plus en plus libre vis-à-vis de la loi, ait fourni un nouvel aliment aux critiques passionnées de ses adversaires ; il faut enfin que Pierre se soit rendu à Antioche et y ait séjourné un certain temps. D'autre part, il est impossible de descendre, pour la date du conflit, jusqu'au problématique séjour à Antioche d'Actes XVIII, 22. Tout s'arrange si Paul, en exécution immédiate de l'entente de Jérusalem, s'est mis à organiser une première cotisation en Syrie, qui se place ainsi entre la conférence avec Jacques, Pierre et Jean, et l'épilogue pénible que cette conférence eut à Antioche.

III

La dispute d'Antioche, sans séparer l'histoire de la collecte en deux parties strictement délimitées, n'en est pas moins

[1] Volkmar (*Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief*, 1887 p. 56 et ss.) admet aussi la collecte d'Antioche comme ayant eu lieu tôt après l'entrevue de Jérusalem (qu'il place, ainsi que Wieseler, Actes XVIII, 22). — Que Paul soit réellement venu avec Barnabas apporter le produit à Jérusalem, Gal. II, 10 n'autorise pas à le supposer.

l'événement qui, par ses suites, a le plus contribué à donner à cette œuvre l'importance capitale que nous allons lui voir acquérir. Après qu'il eût pris Pierre et, avec Pierre, Barnabas, en flagrant délit de contradiction avec eux-mêmes, Paul s'attacha à démontrer qu'il était, lui, dans la logique de l'accord conclu à Jérusalem, et en vertu duquel plein droit lui avait été reconnu de prêcher la justification par la foi sans la loi. Comme, à la même occasion, il avait promis de prouver effectivement la nature toute fraternelle de ses intentions, il était clair pour lui qu'il devait se montrer d'autant plus soucieux de presser l'accomplissement de sa promesse, que, d'autre part, les chefs de l'Eglise-mère semblaient plus enclins à revenir en arrière. En outre, à partir de ce moment, la coterie judaïsante extrême, enhardie par le succès de ses procédés d'intimidation vis-à-vis des modérés avec qui Paul s'était entendu, commença contre l'apôtre la campagne de calomnies et de vexations dont nous pouvons suivre d'épître en épître les péripéties. Accusé d'agir sans la sanction du cercle apostolique, il sentit tout l'avantage qu'il aurait à pouvoir invoquer la collecte comme preuve tangible du contraire. Dans l'épître aux Galates, où nous le voyons pour la première fois disputer le fruit de ses travaux aux émissaires lancés après lui pour l'en dépouiller, il souligne avec une intention marquée le fait qu'il n'a pas seulement accédé en paroles, mais en actes, au désir des « colonnes » de l'Eglise. A ce moment, toutefois, cette question de secours n'est pas encore un objet de polémique entre lui et ses adversaires, — ce qu'elle va être dans peu, tout au moins à Corinthe. Mais avant d'en arriver là, il importe d'en finir avec ce que nous pouvons savoir du sort de l'œuvre dans les autres portions de son champ d'activité.

Pour ce qui est de la Syrie et de la Cilicie, Paul paraît avoir abandonné tout travail dans ces contrées, à partir du jour où il se trouva en dissentiment avec Pierre [1]. Aimant à avoir ses coudées franches, il redoutait que sa présence à

[1] Weizsæcker, *op. cit.*, p. 191, 210, 466.

Antioche ne perpétuât sans profit pour personne les douloureux frottements qui venaient de se produire. De plus, il y avait là une question de principe. Il tenait à maintenir aussi rigoureusement que possible dans la pratique la séparation théorique qui avait été tracée entre son domaine d'évangélisation et celui des apôtres de la circoncision (Gal. II, 7 et ss.; 2 Cor. X, 13 et ss.; Rom. XV, 20). Cela d'autant plus que des perspectives illimitées s'ouvraient pour lui du côté de l'occident. Donc, si vraisemblablement le produit de la première collecte fut réuni à Antioche, il est aussi probable que pour cette localité et pour celles qui en dépendaient, ainsi que pour la Cilicie, l'œuvre en resta là.

Du sort qu'elle eut chez les chrétiens de Derbes, Lystres, Iconium, villes dont Actes XIII et XIV racontent l'évangélisation, nous ne savons rien, — si c'est au sens ethnique que Paul emploie le mot Galatie. On a peine cependant à admettre que tout ce groupe d'Eglises soit resté en dehors du mouvement. D'autant plus que déjà lors du rapide voyage qu'il fit, avant de passer en Grèce, à travers les contrées précédemment évangélisées [1] (Actes XV, 40-XVI, 5), il eut toute facilité à faire connaître aux fidèles la décision prise entre lui et les autres apôtres au sujet de la collecte. C'est une forte présomption en faveur de l'opinion de ceux qui voient dans Actes XIII et XIV le vrai récit de la fondation des Eglises galatiennes [2].

En Galatie, nous avons admis la possibilité d'une quête de caractère limité, antérieure à celle que Paul organisa, apparemment d'Ephèse, peu avant la composition de 1 Corinthiens. Mais cette dernière seule est attestée par un texte po-

[1] Le voyage Actes XIII-XIV peut n'avoir pas pris plus d'une année et se placer (Weizsæcker, *op. cit.*, p. 91) *après* les événements de Jérusalem et d'Antioche. Mais ainsi on surcharge encore la période de 52-59. Et Gal. I, 21 n'exclut pas ce voyage de la période précédente. (Cf. Meyer-Wendt, p. 254.)

[2] Malgré les objections de Lipsius (*op. cit.*, Einleitung zu Gal., p. 2 et s.) et de Sieffert (Meyer-S., *Komm. zu Gal.*, 9. Aufl. 1899, p. 6 et ss.) contre le sens large (province romaine de Galatie), il reste étrange que Paul, lorsqu'il cite les provinces de son « domaine, » mette la Galatie celtique sur le même pied que l'Asie, la Macédoine, l'Achaïe, tout en passant sous silence la Lycaonie et la Pisidie.

sitif. Quelle fut la réussite des mesures prescrites par Paul aux Galates, au lendemain de leur réconciliation avec lui ? Tout ce qu'on peut dire c'est que l'apôtre, lorsqu'il écrivit aux Corinthiens de suivre le même système, ne devait pas être sans en avoir expérimenté les bons effets. Dès ce moment, en tous cas, apparaît chez lui la résolution de mener la chose énergiquement, d'accroître l'importance des envois en obtenant une participation collective des Eglises.

Une indication favorable au succès de l'opération chez les Galates, ce serait que Timothée et Caïus de Derbes, nommés Actes XX, 4, parmi les compagnons du dernier voyage de Paul à Jérusalem, fussent en réalité les porteurs de la contribution des communautés de Galatie (proconsulaire). Mais il n'y a là qu'une possibilité [1]. Nous savons que des délégués, chargés du produit de la collecte, ont dû accompagner Paul 1 Cor. XVI, 3 ; 2 Cor. VIII, 18 et ss.). Mais il s'agit seulement dans ces textes des offrandes de la Macédoine et de l'Achaïe. Et l'on peut se demander si Timothée et Caïus ont eu une mission en rapport avec la collecte [2]. Passer par la Macédoine pour apporter à Jérusalem des dons provenant de Galatie, c'est un détour qui s'expliquerait, à la rigueur, par le désir qu'aurait eu Paul d'avoir en mains un total plus respectable, et d'offrir aux Jérusalémites le spectacle d'une délégation comprenant des représentants de toutes les Eglises de la pagano-chrétienté. Seulement, cette mise en scène, toute naturelle s'il se fût agi d'un hommage de vassalité rendu à l'Eglise-mère, n'était pas nécessaire pour le but que Paul se proposait. Il lui suffisait de clore la série de ses envois par la remise d'une somme supérieure à toutes les précédentes. Pour cela, il n'avait qu'à faire bloc de tout ce que les Eglises de Grèce pouvaient donner. Rien n'empêche de croire que les Galates aient envoyé plus tôt et directement le résultat de leur cotisation ; surtout dans le cas possible où la collecte se serait faite chez eux en plusieurs fois.

[1] Possibilité qu'on a eu tort d'ériger en argument en faveur du sens officiel du mot Galatie.

[2] Schmiedel, *Handcommentar zum N. T.*, I, 1, 2. Aufl., 1892, zu 2. Cor. VIII, 18.

Le rôle qu'on prête à Timothée et à Caïus, nous ne sommes pas non plus fondés à l'attribuer avec certitude aux Asiates Tychique et Trophime, qui, selon les Actes, ont également fait partie de l'escorte de Paul. Nulle part Paul ne dit avoir recueilli de l'argent à Ephèse. Comme, à notre connaissance, sa correspondance avec les Ephésiens, pour l'époque où nous sommes, se réduit à un billet assez maladroitement rapporté à l'épître aux Romains (chap. XVI), un tel silence ne prouve point que les chrétiens d'Asie n'aient pas fourni leur quote-part. Cependant, leur abstention s'expliquerait par les conditions exceptionnellement pénibles du travail de Paul au milieu d'eux. (Cf. 1 Cor. XV, 32; XVI, 9; 2 Cor. I, 8 et ss.; Rom. XVI, *passim*.)

IV

Venons-en à l'Achaïe et à la Macédoine. Ici, les renseignements abondent. Au lieu de simples mentions, nous avons un morceau étendu, 2 Cor. VIII et IX, plus les deux fragments de moindre longueur, mais fort importants aussi, 1 Cor. XVI, 1-4; Rom. XV, 25 et ss. L'exégèse, dès lors, pourra nous venir efficacement en aide.

Ce qui fait l'intérêt, mais aussi la complication de l'histoire de la collecte chez les Corinthiens, c'est qu'elle se mêle très intimément à celle de la crise ecclésiastique qui faillit les détacher de Paul à tout jamais: c'est, d'autre part, qu'il y a un rapport étroit et réciproque entre le sort de l'œuvre chez eux, et la façon dont elle fut menée chez les Macédoniens.

Le fragment 1 Cor. XVI, 1-4 (Pâques 57) nous transporte à l'époque où Paul, tout en travaillant à Ephèse, entretenait une correspondance suivie avec les chrétiens de Corinthe. Ceux-ci commençaient à lui donner du souci, tant à cause de leur turbulence naturelle que par l'effet des premières intrigues judaïsantes. Néanmoins, il jugea l'heure propice pour mettre leur générosité à l'épreuve.

Parmi eux, — on le voit à la façon dont il s'exprime, — rien encore n'avait été fait. Il leur écrit néanmoins comme à

des gens qui savent de quoi il s'agit[1]. Selon toute apparence, dans sa première lettre, aujourd'hui perdue (V, 9) il leur avait touché un mot de son dessein. Peut-être même les Corinthiens lui avaient-ils demandé (dans la lettre dont parle VII, 1), comment ils devaient s'y prendre. « Les instructions, dit-il, que j'ai données aux Eglises de Galatie, suivez-les vous aussi. » Il tenait ainsi à établir, d'une Eglise à l'autre, une certaine uniformité de procédé, pour accentuer sans doute le caractère collectif de cette manifestation fraternelle. *Le premier jour de la semaine*, chaque membre de l'Eglise mettra de côté ce dont il pourra disposer. Une telle recommandation suppose que dès cette date le dimanche était spécialement consacré aux actes de la vie religieuse. Paul d'ailleurs ne dit rien du jour où les dons doivent être recueillis, ni des personnes qui auront à se charger de cet office. Il insiste seulement pour que chacun commence sans retard à prélever une petite dîme sur ses économies, de manière à ce que tout ne reste pas à faire pour le temps de son retour à Corinthe. Ce retour, dans sa pensée, doit avoir lieu avant l'hiver (XVI, 5, 6). Une fois là, il enverra à Jérusalem, avec la somme, des délégués choisis par l'église, qu'il aura soin d'accréditer par lettre[2]. On remarquera la finesse avec laquelle l'apôtre fait la distinction des responsabilités et des compétences. A l'Eglise donatrice le choix des délégués; à lui, apôtre et organisateur de l'œuvre, le droit de les recommander auprès des destinataires. « S'il convient, ajoute-t-il, que je fasse moi-même le voyage, ils le feront avec moi. » De quelle condition sa décision doit-elle dépendre? Craindrait-il

[1] Si Paul se contente de dire, en parlant des destinataires « les saints » (le nom de la ville est ajouté Rom. XV, 26), c'est parce que ses lecteurs sont bien au clair à cet égard, et non parce qu'il attribue une sainteté particulière aux chrétiens de Jérusalem (Hofmann, Godet). Id. 2 Cor. VIII, 4; IX, 1, 12. L'expression *οἱ ἅγιοι* s'applique également à tous les chrétiens, voir Rom. XII, 13; XVI, 2; 1 Cor. VI, 2.

[2] Calvin et d'autres relient *δι' ἐπιστολῶν* à *δοκιμάσητε*. Mais *πέμψω* alors ne se comprend pas bien. — L'idée de charger des délégués de porter la somme, répond si bien à la nature de la chose qu'on ne peut dire qu'en cela Paul « imite la coutume juive. »

de voir la communauté désigner des personnages peu dignes de confiance, et se réserverait-il alors de ne pas les laisser partir seuls? C'est une supposition qui peut venir à l'esprit, mais à laquelle il est impossible de s'arrêter. Paul parle constamment de ce voyage à Jérusalem, non pas comme d'une formalité dont il préférerait se dispenser, mais comme de quelque chose d'infiniment souhaitable, dont il attend le plus grand bien. Le texte grec, d'ailleurs, ne laisse pas de doute. La locution ἄξιον ἐστὶ, *il convient*, exprime non seulement la convenance, mais la valeur, le mérite. Dans le cas particulier, on pourrait traduire : « S'il vaut la peine que j'aille..., » — quoique l'original soit pourtant moins explicite. L'apôtre donc ne se rendra en personne à Jérusalem que si le total à remettre est suffisamment élevé. Ce n'est pas qu'il pense ainsi pouvoir s'assurer une bonne réception. Même après l'heureux achèvement de la collecte, nous le verrons être dans l'incertitude à cet égard; et la crainte d'un mauvais accueil ne l'empêchera pas de se rendre à destination (Rom. XV, 31). L'essentiel à ses yeux c'est de ne point se constituer porteur d'une gratification dont la mesquinerie contrasterait avec la dignité de sa personne et de sa vocation. A noter encore, à propos de ces quatre versets, que Paul ne fait aucune allusion à un projet de collecte en Macédoine. Il se proposait de visiter cette province seulement en passant (v. 5 et ss.). De plus, connaissant la situation précaire des Macédoniens convertis (1 Thess. II, 14), il n'osait attendre de leur part une contribution bien abondante. Ainsi, à l'époque où il traitait avec les Corinthiens la question d'organisation, la perspective d'aller ou de ne pas aller en Palestine devait dépendre exclusivement pour lui du résultat de l'œuvre en Achaïe.

Comment les Corinthiens se conformèrent-ils aux instructions de Paul? Cette question en appelle une autre. Que se passa-t-il à Corinthe dans l'intervalle qui sépare nos deux épîtres? On sait si là-dessus les avis sont partagés, et quelles innombrables combinaisons ont été essayées pour rendre compte de l'enchaînement des faits. Le mieux est de prendre

tout d'abord pour base ces trois données primordiales, que nous fournit la seconde aux Corinthiens :

1° A la date où fut composée cette épître, il y avait déjà assez longtemps que les chrétiens de Corinthe s'étaient mis en devoir de réunir un fonds. En cela ils avaient même devancé leurs frères de Macédoine (VIII, 10; IX, 2).

2° Le résultat effectif de cette détermination n'avait point été de nature à contenter Paul. Bien loin de là, puisque nous le voyons renvoyer Tite en Achaïe, à seule fin de conduire l'œuvre à son achèvement (VIII et IX en entier; v. en part. VIII, 6, 11; IX, 3-4).

3° Ce n'était point d'ailleurs la première fois que Tite jouait un rôle en cette affaire. Lors d'une précédente visite à Corinthe, il avait déjà commencé à s'en occuper (VIII, 6).

Voilà qui ressort indiscutablement des textes. Maintenant que nous avons établi ces trois points en manière de jalons, poursuivons notre analyse.

Nous avons dit que Tite s'était déjà occupé de la collecte lors d'une précédente visite à Corinthe. A première vue, l'idée ne vient pas même qu'il ait pu s'y rendre plus de deux fois en tout. Cette visite, qui lui permit de travailler à la collecte, s'identifie tout naturellement avec celle dont l'apôtre était si impatient de connaître le résultat, et à la suite de laquelle fut composée notre seconde épître (II, 12, 13; VII, 6, 7, 13 et ss.). D'autant plus que les mêmes circonstances défavorables qui occasionnèrent cette première mission de Tite, nous expliquent pourquoi l'œuvre commencée à Corinthe y languit au point de nécessiter une intervention de la part de l'apôtre et de ses collaborateurs.

On sait que le parti judaïsant, déjà actif à la date où Paul écrivait aux Corinthiens notre première épître, — la seconde en réalité, — ne fit, après la réception de cette lettre, que croître en nombre et en influence. L'autorité de Paul se trouva sérieusement ébranlée. L'ayant appris, — probablement par le retour de Timothée, 1 Cor. XVI, 11, — il se rendit à Corinthe directement, sans passer par la Macédoine, comme

il en avait eu tout d'abord l'intention[1]. Sa présence, d'ailleurs, ne suffit pas à rétablir l'ordre. Plusieurs indices (cf. 2 Cor. II, 1-18; VII, 10) donnent à croire qu'il dut se retirer non sans avoir subi de graves offenses. C'est alors qu'il lança, toujours d'Ephése, la lettre aujourd'hui perdue à laquelle il fait allusion 2 Cor. VII, 8, 12 et dont l'envoi coïncida avec la mission de Tite. Ce que sa personne n'avait pu faire, cette lettre sévère le fit, et l'influence de Tite, apparemment homme décidé et énergique, contribua à ramener dans le droit chemin une bonne partie de ceux qui s'en étaient détournés. Paul, qui sur ces entrefaites avait quitté Ephèse, séjourné à Troas, gagné la Macédoine (II, 12-13) et qui, un moment, avait regretté la vivacité de ses expressions, vit revenir Tite avec de bonnes nouvelles, et put écrire une quatrième lettre, — pour nous la seconde, — dont la teneur montre que l'Eglise dans sa majorité lui avait fourni de sérieux gages de repentir et d'affection[2].

Si telle a été la marche des événements, nous pouvons assez bien nous rendre compte de celle de la collecte. Sitôt qu'ils eurent reçu les instructions de 1 Cor. XVI, 1-4, les Corinthiens s'exécutèrent et commencèrent à mettre de l'argent de côté. C'est ce qu'impliquent les deux textes 2 Cor. VIII, 10 et IX, 2, que nous avons maintenant à examiner de plus près.

Le premier se relie, par dessus le v. 9, aux versets 7-8, dont voici en substance le contenu : « Vous excellez en tout, excellez aussi dans cette œuvre de grâce. Je ne vous donne pas un ordre, je vous cite le zèle des autres (les Macédoniens) pour éprouver votre amour. » Puis, après en avoir appelé

[1] Cette visite intermédiaire est prouvée : *a*) par 2 Cor. XII, 14; XIII, 1. Le contexte montre qu'il ne s'agit pas de projets de visite. — *b*) par II, 1-3 : séjour ἐν λύπῃ. Schmiedel (*op. cit.*, Einl. zu Cor., p. 72 et s.), après Hausrath, Reuss et d'autres, place ce séjour entre la fondation et 1 Cor. Mais rien dans 1 Cor. ne donne la moindre vraisemblance à cette supposition. — Heinrici (Meyer-H., *Komm.* 2. Cor., 8. Aufl., 1900, zu II, 1) essaie d'exclure la dite visite en rapportant πάλιν seulement à ἐλθεῖν.

[2] Sur les événements de Corinthe, voir Weizsæcker, *op. cit.*, p. 287 et ss. (reproduit par Sabatier, *L'apôtre Paul*, 3e éd., p. 162 et ss.)

à l'exemple de Christ, Paul continue ainsi : « C'est un conseil que je vous donne, et cela pour votre bien, à vous qui avez commencé non seulement à agir, mais à vouloir, dès l'année dernière. » Que veut-il dire par cette tournure étrange? Il semble que pour l'intelligence de la phrase les deux termes dussent être renversés[1]. Mais force est de s'en tenir au texte tel qu'il est. Or, quoi qu'on fasse, on ne peut s'expliquer par une gradation logique ce passage de l'exécution à la volonté. Dira-t-on que θέλειν exprime la volonté bonne et franche, supérieure à l'acte lui-même[2]? Mais le changement de temps et l'analogie du v. 11, où le rapport est interverti, montrent que l'acte ποιῆσαι et la disposition d'esprit θέλειν ne coïncident pas, qu'ils ont lieu à deux moments distincts. Le προ- de προενήρξασθε indique aussi que la gradation est chronologique. Alors la pensée ne peut être que celle-ci : vous avez été, — par rapport aux Macédoniens, — les premiers à commencer la collecte, et votre intention de le faire date d'encore plus loin. C'est pourquoi, au verset suivant, Paul donne à entendre non sans finesse qu'une décision prise de si bonne heure devrait avoir reçu mieux qu'un commencement d'exécution. Reste à élucider la question de date. La locution ἀπὸ πέρυσι peut signifier : depuis une année, à savoir il y a douze mois; mais aussi, simplement : depuis l'année dernière, ce qui nous donne de la marge. Que Paul comptât d'après le calendrier macédonien ou d'après le calendrier civil juif, l'année commençait pour lui avec l'automne[3]. Si l'on place la composition de 2 Corinthiens fin septembre ou commencement d'octobre, on peut à la rigueur admettre que les débuts de la collecte à Corinthe aient eu lieu quelques mois auparavant, puisqu'il y avait eu changement de calendrier

[1] De là la leçon conjecturale *οὐ μόνον τὸ θέλειν ἀλλὰ καὶ τὸ ποιῆσαι.* — Pure conjecture aussi que la correction de Baljon (contredite d'ailleurs par IX, 2) : *οὐ μὲν τὸ ποιῆσαι ἀλλὰ καὶ τὸ θέλειν.* — On a dit aussi qu'il s'agissait « d'une façon inverse de parler. » (Grotius.)

[2] Calvin, Reuss.

[3] Le premier fait commencer l'année à l'équinoxe d'automne. Le second a pour premier mois le mois de *Tischri* (sept.-oct.)

dans l'intervalle. Cependant, ici comme à IX, 2, l'intention de Paul étant manifestement d'appuyer sur la longueur du temps écoulé, il est préférable de songer à une date plus éloignée. D'autant plus que tant d'événements ne peuvent guère s'être accumulés entre le printemps et l'automne de la même année. Il y a avantage à placer la composition de 1 Corinthiens aux environs de l'*avant-dernière* Pâques par rapport à 2 Corinthiens, et l'envoi de cette dernière épître peu avant le second renouvellement du calendrier[1], soit à la fin de l'été 58. Ainsi, l'année où tombe le ἀπὸ πέρυσι se trouve aller de l'automne 56 à l'automne 57; on obtient un recul suffisant pour la succession des faits; et on comprend que « l'an passé » ait pu comprendre pour l'auteur de 2 Corinthiens aussi bien la date de la décision prise que celle de l'exécution commencée, même s'il y a un certain intervalle entre les deux; ἀπὸ πέρυσι s'applique, en effet, non seulement à θέλειν, mais aussi à ποιῆσαι, comme on le voit par IX, 2.

Ce passage, ainsi conçu: « ...Je sais votre empressement, dont je me fais gloire auprès des Macédoniens (en leur disant) que l'Achaïe est prête depuis l'année dernière, et votre zèle a piqué l'émulation de la plupart, » — ce passage, dis-je, semble à première vue impliquer contradiction avec VIII, 10 et ss., qui montrent combien la cotisation des Corinthiens a été jusqu'alors au-dessous de l'attente de Paul. Mais la discordance n'est qu'apparente[2]. Ici, comme à VIII, 11, προθυμία ne désigne rien d'autre qu'une ardeur qui pour être sincère n'en a pas moins pu être momentanée. Et le parfait παρεσκεύασται, s'il est impossible de l'appliquer à une préparation restée à l'état d'intention, ne va pas jusqu'à dire que le résultat dési-

[1] Ou peu après (automne 58). Mais alors ἀπὸ πέρυσι, doit se compter à partir d'automne 57. Et la période d'entrain correspondant au commencement de la collecte se conçoit mieux au moment de la réception de 1 Cor. que six ou sept mois plus tard. — Godet, qui compte d'aprés l'année attico-olympienne, place 2 Cor. avant le solstice d'été 58. Mais 2 Cor. doit avoir été composé à une date plus rapprochée de l'hiver que Paul passa à Corinthe (Actes XX, 2; 1 Cor. XVI, 6 : premier plan, auquel finalement il se conforma avec un an de retard.)

[2] Contre Klöpper (*Kommentar über das zweite Sendschreiben Paulus an die Korinther.*, 1874, zu IX, 2).

rable ait été atteint du premier coup. Le fait qu'une somme quelconque se soit trouvée prête à être envoyée à Jérusalem tôt après la réception de 1 Cor., n'est point inconciliable avec le fait qu'une année plus tard Paul, jugeant cette somme insuffisante, ait senti le besoin d'adresser un nouvel appel aux donateurs, étant donnée surtout l'importance de plus en plus grande de la collecte comme gage de réconciliation.

Est-il maintenant besoin de nous demander pourquoi un arrêt se produisit dans cette œuvre que les Corinthiens avaient mis tant d'empressement à entreprendre ? L'agitation judaïsante eut pour résultat naturel de l'enrayer. Et non seulement la collecte souffrit parce que Paul en était le patron et que tout ce qui venait de lui était tenu pour mauvais par ses détracteurs, mais en elle-même elle leur fournit matière à de perfides attaques. Ils ne craignirent pas d'insinuer qu'en réalité, et sous cet honnête prétexte, c'était au profit de sa caisse personnelle qu'il collectait. Lorsque Paul, à la veille de se rendre pour la troisième fois à Corinthe, y renvoya Tite avec mission de mener à bien l'affaire, il eut la précaution de lui adjoindre deux frères, dont l'un expressément désigné par les Eglises de Macédoine, « afin d'éviter, dit-il, qu'on ne dise du mal de nous à propos de cette abondance d'argent recueilli. » (VIII, 20.) Ceci suppose dejà qu'on ne s'était pas fait faute de lui attribuer des desseins louches. Il eût été souverainement maladroit de sa part de provoquer, sous prétexte de les prévenir, des commentaires qui autrement ne fussent venus à l'idée de personne. Ces racontars injurieux, mis en circulation à l'époque sans doute où les cotisations commençaient à s'accumuler, étaient depuis lors restés un peu dans l'air. A cet égard, un autre passage est encore plus explicite. Dans la même épître, XII, 16-18, l'apôtre, après avoir rappelé que jamais il n'a rien reçu de l'Eglise de Corinthe pour son entretien, continue comme suit, en parodiant la façon de parler de ses adversaires : « Eh bien, soit. Je ne vous ai pas été à charge. Mais, scélérat que je suis, je vous ai pris par ruse. — Quoi ! Parmi ceux que je vous ai envoyés, y en a-t-il un par lequel je vous aie fait exploiter ? J'ai requis Tite

d'aller chez vous, et avec lui j'ai envoyé le frère que vous savez. Vous a-t-il exploités, Tite ? N'avons-nous pas marché selon le même esprit ? dans les mêmes traces ? » Partant de là, on a supposé que le grief contre lequel Paul se défend, c'est de s'être fait rétribuer par l'intermédiaire de ses amis, tout en feignant de ne rien recevoir[1]. Mais dans ce cas il faut admettre, non seulement que Tite et les autres collaborateurs de l'apôtre ont joui de l'hospitalité des Corinthiens, mais encore qu'ils ont touché des subventions en espèces ; et alors il s'agirait pour lui de fournir la preuve qu'il n'a eu aucune part à ces subventions. Il ne pourrait prendre ses lecteurs à témoins que Tite et lui n'ont jamais différé dans leur manière d'agir. Tout s'explique, au contraire, si le passage se rapporte aux mesures prises en vue de préparer un fonds avant le retour de Paul[2]. Ce dernier, lors de sa visite intermédiaire, rencontra trop d'hostilité pour pouvoir s'occuper de la collecte. Tite fut charger de l'activer ; Tite, dont les efforts dans ce sens purent être mal interprêtés par certains. Car la situation, quoique notablement améliorée, ne changea pas du tout au tout. On comprend dès lors que Paul, dans sa nouvelle et dernière épître, croie devoir rappeler aux Corinthiens qu'il y a eu parfaite conformité entre la conduite de ses émissaires et la sienne propre. Naturellement, cette argumentation ne serait pas possible, si durant son absence de Corinthe il s'était fait apporter la somme déjà réalisée. Sa règle constante fut de laisser l'argent aux mains de la communauté jusqu'au moment de l'envoi à Jérusalem.

Nous avons admis *a priori* l'identité du séjour pendant lequel Tite s'occupa de la collecte (VIII, 6) et de celui au retour duquel il rejoignit Paul en Macédoine. Cette identification cependant soulève des objections. « J'ai engagé Tite, écrit l'apôtre, à aller achever chez vous, comme il l'a commencée, cette œuvre de grâce. » Voilà comment nous traduisons. Mais le verbe προενάρχομαι signifie *commencer avant*,

[1] Beyschlag, *Theol. Stud. und Krit.*, 1871, p. 671.

[2] Klöpper, Schmiedel.

s'applique à un *premier* commencement par rapport à un autre venant en seconde ligne. Ainsi au v. 10. Cela constaté, on a été jusqu'à conclure de notre passage qu'il y a eu non pas deux, mais trois voyages de Tite à Corinthe, dont un antérieur à celui où il porta la lettre intermédiaire. Ceux qui se prononcent pour la nécessité de cette conclusion obtiennent ainsi une confirmation de l'hypothèse d'après laquelle la lettre intermédiaire ne serait autre que les ch. X à XIII de notre seconde épître[1]. La mission de Tite dont parle XII, 18, reportée avant celle où il eut à appuyer de sa parole les remontrances écrites de l'apôtre, s'identifie alors avec ce prétendu séjour antérieur, consacré spécialement à la préparation de la collecte. Cette combinaison ne laisse pas d'être séduisante, malgré sa complication. Mais le préfixe προ- peut s'expliquer plus simplement. Pas besoin pour cela de supposer que Tite soit reparti pour l'Achaïe avant l'envoi de 2 Cor. et ait ainsi déjà recommencé son travail à Corinthe au moment de la réception de l'épître[2]. Il suffit de ne pas perdre de vue l'intention de tout le morceau, qui est de préparer les Corinthiens à ce que l'œuvre, chez eux, soit reprise tout à nouveau. Déjà, Tite a pris des mesures dans ce sens. Mais ceci n'est encore aux yeux de l'apôtre que le prélude de la collecte qui maintenant va être pour tout de bon organisée par son fidèle collaborateur. A cette condition seulement l'achèvement (οὕτως καὶ ἐπιτελέσῃ) sera complet et définitif. Le προ- sert donc ici à renforcer, à élever d'un degré, si l'on peut ainsi dire, l'idée de commencement[3]. On objecte que l'œuvre avait débuté bien avant la visite de Tite correspondant à l'envoi de la lettre intermédiaire, puisque d'après IX, 2 l'Achaïe était prête « depuis l'année dernière. » Mais nous avons vu dans quel sens relatif il faut prendre cette phrase ; et d'ailleurs la date à laquelle les Corinthiens se

[1] Cette hypothèse, qui a pour auteur Hausrath (*Der Vierkapitelbrief des Paulus an die Korinther*, 1870), est défendue par Schmiedel (voir *op. cit.* Einl. zu 2. Cor. §§ XII-XVI, et *passim.* dans le comm.).

[2] Weizsæcker (*Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1876, p. 647 et s., *Apost. Zeitalter*, p. 307).

[3] Beyschlag, *Theol. Stud. und Krit.*, 1871, p. 674.

sont mis à collecter et celle où Tite est entré en scène ne doivent pas être confondues. Que le verbe προενάρχομαι soit employé dans les deux cas, cela ne change rien à la question : malgré la différence de dates il s'agit bien de deux *commencements en premier*, le προ- du v. 10 se rapportant aux débuts postérieurs de l'œuvre en Macédoine, celui du v. 6, à la nouvelle campagne que Tite est chargé d'organiser à Corinthe. Ajoutons que rien, dans le fragment précédemment étudié, 1 Cor. XVI, 1-4, ne trahit chez Paul l'intention d'envoyer en Achaïe un collecteur avant de s'y rendre lui-même. Il faut croire que si tout s'était passé normalement, Tite n'y serait allé ni en cette qualité ni en une autre. Au lieu de cela on nous parle d'une mission en rapport avec la collecte, dont il se serait acquitté à une époque où rien ne nécessitait son intervention. Il est vrai qu'à XII, 18, nous le voyons accompagné d'un frère. Ce frère ne peut être l'un des deux mentionnés VIII, 18, 22; car pourquoi omettre l'un et pas l'autre[1]? Mais qu'est-ce à dire, sinon qu'il a eu, lors du voyage qui est selon nous son premier, un compagnon subalterne, non cité autre part? Il n'y a pas là de raison suffisante pour penser à une démarche antérieure. Pas plus qu'il n'y a incompatibilité entre la persistance d'insinuations comme celles que Paul repousse, et le retour à l'obéissance de la majorité de l'Eglise[2].

V

Entre les deux phases de la collecte en Achaïe, se place la collecte macédonienne, qui fut pour Paul un réjouissant succès.

Si, venant d'Ephèse, il s'arrêta un certain temps en Macédoine, c'est par suite de circonstances indépendantes de sa volonté. Inquiet du retard de Tite, impatient de connaître

[1] Et encore faudrait-il traduire (aor. épistolaire) : « Tite, celui que je vous envoie.... »

[2] Krenkel (*Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Paulus*, 1891, p. 753 et ss.) fait de X, 1-XIII, 10 une lettre postérieure à I-IX, XIII, 11-13, tout en admettant, antérieurement à 2 Cor., une épître perdue. Il distingue deux conflits suivis de réconciliations. On en arrive à ce degré de complication en méconnaissant qu'il puisse subsister une minorité récalcitrante.

l'effet du message dont il l'avait chargé, il n'était pas en mesure de prendre une part bien active aux affaires intérieures des communautés qui l'hébergeaient. Pourtant il parla aux disciples, non sans intention, de ce que leurs frères d'Achaïe avaient commencé de faire dès l'année précédente pour les pauvres de Jérusalem. Ils n'eurent pas besoin d'en entendre davantage. Aussitôt les cotisations d'affluer, si nombreuses et atteignant des chiffres si élevés, que toutes les espérances de Paul furent dépassées. En peu de temps ces humbles croyants, qui pourtant traversaient des jours difficiles (2 Cor. VIII, 1, 2 ; 1 Thes. II, 14), eurent distancé leurs coreligionnaires achéens au point de pouvoir à leur tour leur être cités en exemple. Entre IX, 2, qui dit que l'émulation des Macédoniens a été excitée par les déclarations de Paul, et VIII, 3, où est louée la spontanéité avec laquelle ils ont agi, il n'existe nul désaccord. Oui, Paul les avait discrètement sollicités. Mais eux, de leur côté, allèrent au-devant et au delà de ses désirs. Il semble même qu'il ait exprimé quelques alarmes de les voir s'imposer de pareils sacrifices ; à quoi ils répondirent en le suppliant de les laisser faire (VIII, 4).

On reconnaît là l'esprit fraternel de ces Thessaloniciens, que Paul ne pouvait qu'exhorter à être de plus en plus ce qu'ils étaient (1 Thes. IV, 9-10), de ces Philippiens dont il acceptait les allocations sans arrière-pensée (2 Cor. XI, 8-9), et dont la filiale sollicitude le suivit jusqu'à Rome sous forme d'un présent vivement apprécié (Phil. II, 25 ; IV, 10 et ss.). Aux uns et aux autres, — et ceci sans doute s'applique également aux communautés de moindre importance telles que Bérée, — il paraît avoir voué une affection particulière (1 Thes. II, 17 ; Phil. I, 4 et *passim*), que leur conduite en cette circonstance ne dut pas peu contribuer à fortifier. Montrer du zèle pour la collecte, un zèle effectif, se soutenant par lui-même (σπούδη), et non pas seulement une προθυμία fâcheusement intermittente, c'était bien le plus sûr moyen de lui toucher le cœur. Cela supposait en effet qu'on l'avait compris, qu'on s'associait à ses inquiétudes comme à ses espérances.

(*A suivre.*)

LA VIE APRÈS LA MORT CHEZ LES ISRAÉLITES[1]

PAR

L. AUBERT

I

L'existence d'une vie après la mort est une des affirmations fondamentales de la doctrine chrétienne. Elle est à la base de toutes nos conceptions religieuses et morales, et si l'on venait à nous persuader que la mort marque la fin définitive de notre personnalité, nous serions tentés de déclarer immédiatement qu'il n'y plus ni Dieu, ni bien, et de renoncer à toute piété quelconque. C'est là la pensée qu'exprimait déjà l'apôtre Paul, quand il écrivait aux Corinthiens : Si nous n'avons d'espérance en Christ que pour cette vie seulement, nous sommes les plus misérables de tous les hommes, et quand il ajoutait quelques versets plus loin : Quel avantage me revient-il d'avoir combattu contre les bêtes à Ephèse, si les morts ne ressuscitent point. Mangeons et buvons, car demain nous mourrons. (1 Cor. XV, 17 et 32.) Qu'est-ce, en effet, qui donne pour nous du prix à la vie présente? N'est-ce pas la pensée qu'elle n'est que le prélude et la préparation d'une existence meilleure dans les cieux? Pourquoi recherchons-nous en Jésus-Christ le pardon de nos péchés et la qualité d'enfants de Dieu? N'est-ce pas parce que nous vou-

[1] Travail lu à la séance d'ouverture des cours de la Faculté indépendante de théologie de Neuchâtel, le 7 octobre 1901.

lons être des héritiers de la vie éternelle? Pourquoi nous efforçons-nous de résister au mal et de faire triompher le bien dans notre cœur et dans notre vie? N'est-ce pas parce que nous craignons un jugement futur qui apportera aux hommes l'exacte rémunération de leur conduite et fera tomber sur les coupables le châtiment qu'ils ont mérité? Pour nous, en un mot, la pensée de la vie après la mort est inséparable de la croyance à l'amour et à la justice de Dieu.

Et, quoique le christianisme en vive, on ne peut pas dire que ce soit là une pensée spécifiquement chrétienne. Elle se retrouve chez tous les peuples sous une forme ou sous une autre. M. Marillier, professeur à Paris, a cherché, dans un opuscule récent[1], à montrer que chez les peuples non civilisés elle est indépendante de la morale, et qu'elle n'est qu'une explication de phénomènes, comme le rêve, par exemple, « qui dans la conception que se fait le sauvage de la nature demeurent, autrement, incompréhensibles. » C'est possible, et nous ne songeons pas à discuter ici cette affirmation. Mais il résulte en tout cas du travail de M. Marillier que la croyance à la survivance de l'être existe même chez les peuples les moins développés et qu'elle constitue un élément important de leurs conceptions. Si des peuples sauvages nous passons à ceux qui sont entrés plus ou moins dans la voie de la civilisation, la même croyance se retrouve plus complète, plus épurée, plus rapprochée de la nôtre. Ici, en effet, l'élément moral, la pensée de la rétribution, joue un rôle considérable, et fait de la vie après la mort non plus seulement une explication de phénomènes naturels, mais un motif de piété et d'obéissance au bien. A ce point de vue la croyance à la survivance de l'être prend une toute autre importance et devient un des facteurs principaux de la vie supérieure qui est l'apanage de l'homme sur la terre. Je n'ai pas besoin de rappeler que c'est là la forme sous laquelle nous la trouvons chez les

[1] *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, par L. Marillier, maître de conférences pour l'histoire des religions des peuples non civilisés, à l'Ecole pratique des hautes études (section des sciences religieuses). Paris, imprimerie nationale, 1894.

Grecs, chez les Romains, chez les Egyptiens, chez les Perses, etc. Je ne cite pas, en revanche, les Babyloniens, qui ne semblent pas avoir admis une différence entre les bons et les méchants dans la vie après la mort[1].

Si cette exception a lieu de nous surprendre, nous sommes encore beaucoup plus étonnés, quand nous constatons qu'au milieu du consensus presque général de l'humanité, les Israélites ont pris une position tout à fait à part et, pendant la plus grande partie de leur existence avant l'avènement du christianisme, ont été de tous les peuples, du moins de tous les peuples civilisés, celui chez lequel la croyance à la vie future était réduite à sa plus simple expression. Nous attendrions du peuple de la révélation qu'il possédât les lumières les plus étendues dans un domaine qui a une si grande importance pour la religion; nous attendrions chez le peuple qui, par la voix de ses prophètes ou de ses poètes inspirés, a lutté plus qu'aucun autre pour l'idée de justice, que la sanction parfaite de la loi, qui ne se rencontre pas ici-bas, fût énergiquement affirmée dans une vie nouvelle où les justes seraient récompensés et les méchants punis.

Au lieu de cela, que trouvons-nous? Une vie qui n'est pas même, comme chez la plupart des peuples sauvages, la continuation plus ou moins affaiblie de la vie présente, mais qui ne diffère du néant absolu que parce qu'il reste une ombre, un je ne sais quoi sans consistance de l'individu autrefois plein de force et d'activité sur la terre des vivants. Le séjour des morts (le scheol) est un lieu de ténèbres, de silence et d'oubli (Ps. LXXXVIII, 13; XCIV, 17). « Les vivants, dit l'Ecclésiaste (voir IX, 5-6) savent qu'ils mourront, mais les morts ne savent rien, et il n'y a pour eux plus de salaire, puisque leur mémoire est oubliée. Et leur amour, et leur haine, et leur envie ont déjà péri; et ils n'auront jamais aucune part à ce qui se fait sous le soleil. » Un tel repos parais-

[1] Voir Friedr. Delitzsch, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, p. 44, 1892. Cependant le même auteur exprime une opinion un peu différente dans *Babel und Bibel*, p. 38-39, 1902.

sait désirable à Job, quand, écrasé sous le coup des épreuves qui l'avaient successivement frappé, il s'écriait :

Pourquoi ne suis-je pas mort dès les entrailles de ma mère ?
Car maintenant je serais couché et je serais tranquille,
Je dormirais et alors j'aurais du repos.

Job III, 11-13.

Mais il était la plupart du temps un sujet de répulsion et d'effroi. Nous en trouvons la preuve dans nombre de psaumes où la crainte de la mort, le désir d'échapper au sépulcre, la reconnaissance pour la prolongation de la vie sont exprimés en termes souvent saisissants :

Eternel, ne me punis pas dans ta colère,
Et ne me châtie pas dans ta fureur.
Aie pitié de moi, Eternel, car je suis sans force :
Guéris-moi, Eternel, car mes os sont tremblants.
Mon âme est toute troublée,
Et toi, Eternel, jusques à quand ?

Ps. VI, 2-4.

Je t'adresse ma prière, ô Eternel !
Que ce soit le temps favorable, ô Dieu, par ta grande bonté !
Que les flots ne m'inondent plus,
Que l'abîme ne m'engloutisse pas,
Et que la fosse ne ferme pas sa gueule sur moi !
Exauce-moi, Eternel, car ta grâce est immense,
Dans tes grandes compassions, tourne vers moi tes regards.

Ps. LXIX, 14-17.

Mon âme, retourne en ton repos,
Car l'Eternel t'a fait du bien.
Oui, tu as délivré mon âme de la mort,
Mes yeux de pleurs, mes pieds de chute.
Je marcherai en la présence de l'Eternel
Sur la terre des vivants.

Ps. CXVI, 7-9.

Ce qui dans le séjour de morts apparaît aux psalmistes comme particulièrement redoutable, c'est qu'ils seront à jamais séparés de l'Eternel. Sans doute l'Eternel règne sur le séjour des morts, comme il règne sur l'univers entier (Ps. CXXXIX, 8; Job XXVI, 5-6). Mais les morts ne peuvent plus

vivre en communion avec lui et jouir de ses bienfaits; ils ne peuvent plus le louer :

Celui qui meurt n'a plus ton souvenir ;
Qui te louera dans le séjour des morts ?
Ps. VI, 6.

Est-ce pour les morts que tu fais des miracles ?
Les morts se lèvent-ils pour te louer ?
Parle-t-on de ta bonté dans le sépulcre,
De ta fidélité dans l'abîme?
Tes prodiges sont-ils connus dans les ténèbres,
Et ta justice dans la terre de l'oubli ?
Ps. LXXXVIII, 11-13; comp. Ps. XXX, 10; CXV, 17.

Ce n'est pas le séjour des morts qui te loue,
Ce n'est pas la mort qui te célèbre;
Ceux qui sont descendus dans la fosse n'espèrent plus en ta [fidélité.
Le vivant, le vivant, c'est celui-là qui te loue,
Comme moi aujourd'hui.
Cantique d'Ezéchias, Esaïe XXXVIII, 18-19.
(Voir aussi v. 11.)

Rien mieux que cette pensée de la rupture de toute relation avec Dieu, la source de tous les biens et de toutes les grâces, ne nous montre combien était désolée, dans la pensée de l'Israélite, la vie après la mort. Avec Dieu sur la terre des vivants il agissait, il parlait, il pouvait rassasier ses regards des riches produits de la campagne, il avait des amis, des frères, un peuple, une maison, des champs; il travaillait, il se réjouissait, il offrait des sacrifices, il chantait des hymnes de louange; il souffrait aussi peut-être, mais il savait à qui s'adresser pour obtenir la délivrance; dans le séjour de l'oubli, tout cela a disparu; il ne lui reste plus rien, pas même son Dieu. S'il lui reste quelque chose, c'est tout au plus la faculté de souffrir dans le sentiment de son isolement et de sa misère. Voir en particulier le passage Job XIV, 20-21. En contradiction avec ce qu'il disait chap. III, Job semble supposer ici que l'homme dans le sépulcre n'est pas absolument insensible. Il ne s'inquiète plus des autres, pas même de ses

fils, mais dans sa personne il est exposé à la douleur comme autrefois sur la terre. Peut-être ne devons nous pas prendre ces expressions au pied de la lettre, et n'y voir qu'une hyperbole destinée à rendre aussi sombre que possible le séjour dans la demeure des morts, mais c'est une preuve de plus qu'on ne se représentait pas la vie après la mort sous de riantes couleurs. Et nous rappelons expressément que ce n'était pas seulement le sort des méchants : le même sort, triste et froid, était réservé à tous les hommes. Cela résulte des passages que nous avons cités, et des déclarations tout à fait explicites que nous trouvons ailleurs. Voir Ps. LXXXIX, 49; Job XXX, 23; Eccl. VI, 6, etc.

Un morceau très caractéristique relatif au séjour des morts est le passage Esaïe XIV, 8 et suiv. Le prophète annonce le châtiment du roi de Babylone. Après avoir raconté que toute la terre se réjouira de la chute de l'oppresseur, il ajoute :

Le séjour des morts s'émeut jusque dans ses profondeurs,
Pour t'accueillir à ton arrivée;
Je réveille devant toi les ombres, tous les grands de la terre,
Je fais lever de leurs trônes tous les rois des nations.
Tous prennent la parole pour te dire :
Toi aussi, tu es sans force comme nous,
Tu es devenu semblable à nous!
(Versets 9-10, voir aussi v. 15-17.)

Le passage est évidemment poètique, et nous ne pouvons pas l'envisager comme exprimant sur tous les points les croyances générales (morts qui parlent, personnification du scheol). En revanche, il est intéressant de noter que les morts étaient censés conserver quelque chose de leur ancienne manière d'être. Les rois en effet continuent à être assis sur des trônes, et les grands de la terre sont reconnaissables au milieu des autres ombres. La même conception se retrouve Ezéch. XXXII, 17-32, où les morts des différentes nations sont rassemblés par groupes distincts dans le sépulcre. Mais sous l'ancienne apparence il n'y a plus rien de ce que les hommes étaient autrefois: tu es sans force comme nous,

crient au roi de Babel les autres rois qui l'ont précédé dans le sépulcre. Voir la même pensée, Job III, 18-19.

La conception désolante de la vie après la mort que nous venons d'esquisser, n'était pas le propre de quelques esprits pessimistes. C'était la conception du peuple dans son ensemble pendant toute la période qu'embrasse l'Ancien Testament. Ce n'était pas non plus la conception populaire, en opposition à une conception plus haute et plus réconfortante qu'auraient admise certains hommes plus pieux et plus éclairés. C'était la conception du Jahvéisme, et par Jahvéisme nous entendons la religion mosaïque dans sa pureté, telle qu'elle a été donnée au peuple par son véritable fondateur, et telle qu'elle a été continuée et développée par les prophètes ou les autres hommes inspirés de Dieu. Elle était donc à la fois la conception du peuple et celle de ses chefs religieux les plus autorisés. Le fait que nous la trouvons dans les Psaumes, dans Job, dans Esaïe, dans Ezéchiel, le prouve d'une façon suffisante. Mais la preuve n'est pas donnée par quelques passages seulement; elle est donnée par tout l'ensemble de la littérature hébraïque, sauf quelques affirmations isolées sur lesquelles nous reviendrons plus tard. Nous constatons en effet que jamais avant l'exil, et même longtemps après, les prophètes ne font intervenir dans les promesses ou les menaces qu'ils adressent au peuple, pour l'engager à servir l'Eternel ou pour le détourner de ses péchés, la pensée de la vie après la mort. Ils annoncent sans doute la destruction, une mort misérable, mais ils ne parlent pas d'un châtiment après la mort. Quand ils décrivent les bénédictions futures de l'Eternel, ils les placent toujours dans les bornes de l'existence terrestre. Ils n'annoncent pas que les justes auront dans un autre monde la récompense de leur fidélité, mais qu'ils possèderont dans ce monde les biens les plus excellents. Entre beaucoup d'autres, nous rappelons à ce propos le passage bien connu de Esaïe LXV. Voir spécialement v. 19-25. La preuve négative vaut ici une preuve positive. L'absence de bénédictions après la mort montre que la vie dans le scheol était bien pour le prophète le quasi-néant

que décrivent d'autres passages. Et ainsi en est-il dans Amos, dans Osée, dans le premier Esaïe, dans Jérémie, dans Ezéchiel, etc. Ni les Livres historiques, ni la Loi, ni les Proverbes ne nous placent sur un autre terrain. Partout (sauf les exceptions que nous avons réservées) l'horizon est borné par les limites de l'existence présente: la plus grande récompense est une prolongation de vie, le plus terrible châtiment est une mort prématurée.

La conception que les Israélites se faisaient de *l'état* des morts, est en rapport intime avec la conception qu'ils se faisaient des *morts* eux-mêmes. Quand en effet nous examinons de près l'Ancien Testament, nous constatons que jamais les morts ne sont appelés des âmes ou des esprits, comme chez la plupart des peuples anciens ou modernes. Les termes employés pour désigner les habitants du scheol ne sont pas ceux de *nephaschoth* (âmes) ou de *rouchoth* (esprits), mais ceux de *mèthim* (morts) ou de *rephaïm* (ombres, de la racine *raphah*, être fatigué, être sans force: proprement les « abattus »). Cela n'est pas du tout fortuit, mais correspond aux idées anthropologiques en cours en Israël. Il ne nous est pas possible ici d'entrer dans la distinction des termes de *nephesch* et de *rouach* dans leur opposition à la chair (*basar*), pas possible surtout de fixer nettement en quelques mots les différentes significations qui leur sont données. Il suffit, pour le but que nous poursuivons dans ce travail, de rappeler qu'ils désignaient primitivement le souffle, la respiration, comme propriété distinctive de l'être vivant vis-à-vis d'un mort, puis qu'ils ont pris, tout en conservant cette signification primitive, un sens plus étendu. Nephesch a été appliqué à la vie elle-même, et en même temps à cette partie invisible de notre être qui est porteur de la vie et que nous appelons âme; dans ce sens le mot nephesch désigne non pas seulement l'âme pure et simple, mais l'âme avec ses passions, ses sentiments, ses aspirations, c'est-à-dire la portion affective de notre être; il a une portée individuelle. Rouach, tout en désignant aussi ce souffle de vie, a pris davantage le sens de substance supérieure en opposition à la substance inférieure du basar (chair); aussi,

dans l'usage, la langue réserve-t-elle au rouach les fonctions les plus élevées de l'être intérieur, ce que nous appelons la vie de l'esprit, et le présente-t-elle d'autre part comme la puissance divine qui vient animer le basar et le changer en nephesch chaïah, en être vivant (Gen. II, 7). Mais voici l'important: qu'il s'agisse de nephesch ou de rouach, l'Ancien Testament ne les attribue à l'homme qu'aussi longtemps qu'il vit. Quand l'homme meurt, non seulement il perd son corps, mais il perd en même temps son âme ou son esprit. L'âme ou l'esprit ne sont pas la portion de l'être qui survit au corps; ils cessent d'exister comme propriété de l'homme, quand l'homme cesse de respirer: ils sortent et disparaissent (Ps. CXLVI, 4; Gen. XXXV, 8). On dit en hébreu « exhaler l'âme » exactement dans le même sens où nous disons « exhaler le dernier souffle ». Comp. Jér. XV, 9: elle exhale son âme; Job XI, 20: la mort, voilà leur espérance, littéralement: leur espérance est « expiration d'âme »; Job XXXI, 39, dont la traduction exacte du dernier stiche est: Et que j'aie fait exhaler l'âme de ses anciens maîtres. Faire exhaler l'âme signifie faire mourir. On dit même en hébreu que l'âme meurt: Juges XVI, 30, que mon âme meure avec les Philistins; Nomb. XXIII, 10, que mon âme meure de la mort des justes. Sans doute dans ces deux derniers exemples, comme dans bien d'autres passages, « mon âme » équivaut au pronom « je », mais l'expression « que mon âme meure » n'aurait pas été possible, si l'on avait admis que l'âme était justement la portion de l'être qui ne mourait pas. Les mêmes formules ne se retrouvent pas avec le mot rouach, mais si l'esprit sort de l'homme (Ps. CXLVI, 4), ce n'est pas pour exister sans corps, c'est pour retourner à Dieu qui l'a donné (Eccl. XII, 9). Il rentre, si l'on ose s'exprimer ainsi, dans le grand réservoir de toute force spirituelle, comme le corps retourne à la poussière d'où il a été tiré[1].

La complète disparition de l'âme au moment de la mort résulte également des passages où elle est identifiée avec le

[1] Comp. Grüneisen, *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels*. Halle, 1900, pages 26 et suiv., 43 et suiv.

sang (Deut. XII, 23-24; Gen. IX, 4-6, etc), car il est évident qu'elle se dissipe avec les derniers vestiges du sang et qu'il n'en reste plus rien. Mais nous ne croyons pas nécessaire de nous arrêter longuement sur cette antique conception. Il nous suffit de l'avoir signalée.

Nous concluons de ce qui précède que les morts n'ont dans les conceptions israélites ni nephesch, ni rouach, et comme ce sont là les porteurs de la vie et de toutes les fonctions de la vie, on ne peut pas s'étonner que l'existence dans le scheol soit réduite à une expression aussi simple que possible. On s'étonnera beaucoup plutôt qu'il y ait encore une existence quelconque et non pas le néant pur et simple, car que peut bien posséder un être qui n'a plus ni corps, ni âme, ni esprit? Evidemment Israël n'a pas pu se soustraire complètement à la croyance, que nous retrouvons chez tous les peuples primitifs, d'une certaine survivance de l'être après la mort. Mais on peut dire que, dans la période de son histoire que nous avons maintenant en vue, il en a pris le moins possible. Chez la plupart des peuples primitifs ce quelque chose qui demeure de l'homme après la mort et qui est conçu comme ayant l'apparence de l'être vivant, est identifié avec ce qui donnait la vie au corps pendant l'existence terrestre, c'est-à-dire avec l'âme[1]. De là résulte que chez ces peuples la vie après la mort, quoique fortement décolorée, était à peu près semblable à la vie présente. En Israël, avec les conceptions anthropologiques que nous avons indiquées, il ne pouvait pas en être ainsi. Il ne restait de l'homme qu'une simple apparence, une ombre sans force et sans vie véritable. Comment l'existence dans le scheol aurait-elle été autre chose que la simple absence de la mort absolue? On demandera peut-être ce que pouvait bien être, dans la pensée des Israélites, ce quelque chose, ou mieux, ce rien, dont ils admettaient malgré tout la survivance après la mort. Nous devons répondre que nous ne le savons pas, et nous supposons que les Israélites ne le savaient pas eux-mêmes. Ils y croyaient,

[1] Voir Marillier, ouvrage cité.

sans doute pour les mêmes raisons qui faisaient croire ailleurs à la survivance de l'âme, mais ils n'avaient évidemment sur sa nature et sur le lien qui l'attachait à l'être vivant aucune idée très claire. En tout cas, s'ils avaient une opinion précise, nous ne la rencontrons pas dans l'Ancien Testament.

Certains passages paraissent, il est vrai, à première vue donner des morts une autre idée, et leur attribuer le nom de nephesch. Mais nous pouvons écarter d'une façon sommaire tous ceux dans lesquels il est question de la délivrance de l'âme du scheol. Car ces passages s'appliquent tous[1] à des vivants, et la pensée qui y est exprimée est que Dieu a délivré les hommes en cause d'un danger de mort auquel ils étaient exposés, ou les a empêchés d'y tomber. Ainsi Ps. XXX, 4: Eternel, tu as fait remonter mon âme du séjour des morts, la pensée du psalmiste est expliquée par le verset précédent: Eternel, mon Dieu, j'ai crié à toi, et tu m'as guéri. Comp. de même Ps. LXXXVI, 13; Esaïe XXXVIII, 17; Job XXXIII, 18, etc. Dans ces passages « âme » est synonyme de « vie » ou de « personne », et ne désigne nullement une portion spéciale de l'être: l'âme en opposition au corps. Nous reviendrons plus tard sur Ps. XLIX, 16.

Les seuls passages qui pourraient réellement nous arrêter sont Job XIV, 22 et Lév. XIX, 28. Voici la traduction du premier :

C'est pour lui seul qu'il (le mort) éprouve de la douleur en son corps,
C'est pour lui seul qu'il ressent de la tristesse en son âme.

Ici l'auteur semble effectivement attribuer à un mort une nephesch. Mais comme il lui attribue en même temps un corps, plus exactement une chair (basar), nous sommes obligés d'admettre une figure de style. Par âme et par corps il veut désigner la personne entière du mort, conformément d'un côté à cette tendance naturelle qui nous fait appliquer à un objet inconnu l'apparence et la forme d'un objet connu,

[1] Sauf un seul: Ps. XLIX, 16.

conformément d'autre part aux lois du parallélisme qui aime à varier l'expression et à désigner successivement le tout par ses différentes parties constitutives.

Dans Lév. XIX, 28 nous trouvons le mot de nephesch pour désigner un mort : Vous ne ferez point d'incision dans votre chair pour un mort, textuellement pour une nephesch. L'expression est curieuse, mais nous notons qu'elle doit simplement désigner un être qui n'est plus, et non pas le caractériser dans sa manière d'être. Elle est sans doute en rapport avec l'usage, que nous ne savons pas nous expliquer, mais que nous constatons dans plusieurs passages, d'appeler un cadavre nephesch meth, âme d'un mort. Que cette dernière expression désigne véritablement un cadavre et non pas l'âme sortie du cadavre, cela résulte très clairement de Nomb. XII, 11 et 13 : celui qui touche un *mort*, et une *âme* humaine quelconque, sera impur pendant 7 jours (v. 11). Celui qui touche un *mort*, l'*âme* d'un homme mort, et qui ne se purifie pas, sera retranché d'Israël. C'est dans ce sens que nous devons prendre nephesch meth Nomb. VI, 6; Lév. XXI, 11 et nephesch tout seul Nomb. VI, 11; Lév. XXI, 1; XXII, 4, etc. L'application du mot nephesch à un cadavre empêche, quand il est appliqué d'une manière générale à un mort, d'y voir une désignation de la substance dont il est composé. Nous pouvons donc en rester sans hésitation à l'opinion que les morts israélites n'étaient pas des âmes, mais des rephaïm, de simples ombres.

L'étude de la langue et des conceptions anthropologiques qu'elle réflète a confirmé les résultats auxquels nous conduisent certaines affirmations directes de l'Ancien Testament. Il n'y a qu'un seul point sur lequel nous pouvons constater un développement. Nous voulons parler du scheol, que nos anciennes traductions appelaient sépulcre, et que les traductions plus modernes appellent généralement séjour des morts[1]. Dans la plupart des passages que nous avons cités, pour ne pas dire dans tous, le scheol est conçu comme un

[1] Le mot *scheol* ne vient pas, comme on l'a dit souvent, à cause de passages tels que Prov. XXVII, 20; XXX, 16; Esaïe V, 14: Hab. II, 5, d'une racine qui

grand lieu souterrain dans lequel descendent tous les morts et où ils continuent, rapprochés les uns des autres, l'ombre de vie qui leur reste. Mais il n'est pas difficile de découvrir entre le scheol et le sépulcre proprement dit, où les cadavres sont déposés, une étrange affinité (voir Esaïe XIV, 11 et 15; Job XVII, 13-16, etc). La pensée les confond. Ceci ne nous paraît s'expliquer que si l'on voit dans le scheol une simple extension du sépulcre primitif, une réunion de tous les tombeaux en une seule tombe capable de contenir tous les morts. Il y a donc eu probablement un temps, et cela sans doute pendant les premiers siècles du séjour en Palestine, où le scheol n'existait pas et où l'on ne connaissait que les sépulcres proprement dits. C'est à cela que nous paraît conduire le souvenir d'anciens sépulcres de famille, et surtout l'expression « être rassemblé vers ses pères, » que nous rencontrons si souvent dans l'Ancien Testament. Cette expression, que l'on a pu sans doute employer à une époque où la conception du scheol était devenue dominante, a dû naître dans un temps où les membres d'une même famille étaient ensevelis dans un même lieu, et où le mort allait retrouver, non pas tous les morts, mais les siens qui l'avaient précédé dans le tombeau. Elle se comprendrait moins bien, si l'on avait déjà cru au moment où elle s'est formée, à un grand palais souterrain, avec portes et verroux, comme rendez-vous de tous les trépassés.

Malgré les affinités du scheol avec le sépulcre, il n'est pas exact, croyons-nous, de dire que les Israélites attribuaient aux cadavres eux-mêmes un reste de sensibilité[1]. S'ils n'établissaient pas toujours une distinction bien nette entre le cadavre du sépulcre et l'ombre du scheol, pourtant ils ne les confondaient pas, et la partie encore sensible du mort était non pas le cadavre, mais l'ombre qui s'en était dégagée. Le passage Esaïe LXVI, 24, où le prophète parle de cadavres dont le ver ne mourra point et dont le feu ne s'éteindra point,

signifie *demander*, mais d'une autre racine très semblable qui signifie *être creux*.

[1] Bovon, *Dogmatique*, II, 458.

doit être compris dans le même sens que les passages qui témoignent de l'horreur que les Israélites, comme tous les peuples anciens, avaient pour le manque de sépulture (voir Jér. VII, 33; VIII, 1-2). On admettait évidemment une certaine corrélation entre l'état des ombres dans le scheol et l'état du cadavre qui était resté sur la terre. Le mort souffrait des injures faites à son premier être, mais le cadavre lui-même n'avait plus ni vie, ni sensibilité. Voir, à ce point de vue, de nouveau Esaïe XIV, où le roi de Babylone souffre dans le scheol, quoique son corps ne doive pas être déposé dans la tombe (v. 19).

Encore un mot avant de passer à un nouveau chapitre. Nous n'avons rien dit jusqu'ici du passage Jér. XXXI, 15 et ss. : Rachel pleurant ses enfants. Il convient pourtant de le mentionner, car on le cite souvent comme une preuve que les Israélites attribuaient aux morts une vie plus étendue que celle que nous avons décrite, et qu'en particulier ils les envisageaient comme s'intéressant encore aux destinées de leur postérité. Mais il ne nous paraît pas avoir cette portée. Pris au pied de la lettre, il est en contradiction trop évidente avec l'ensemble des conceptions que nous trouvons dans le reste de l'Ancien Testament pour que nous envisagions une pareille interprétation comme possible. Il suffit du reste de le lire sans idée préconçue pour reconnaître bien vite qu'on ne peut voir dans Rachel pleurant ses enfants qu'une image poétique, destinée à rendre sensible la grande désolation du pays d'Ephraïm.

II

Nous avons parlé jusqu'ici des conceptions courantes en Israël pendant la plus grande partie de son histoire. Ces conceptions étaient celles des prophètes et des psalmistes aussi bien que celles de la masse du peuple. Les expressions employées dans le langage usuel et les vues anthropologiques qui sont partout les mêmes, établissent qu'elles n'ont pas subi de changements profonds depuis l'entrée du peuple en Canaan. On pourrait conclure de là qu'elles remontent à

la plus haute antiquité, et qu'elles sont aussi vieilles que les tribus israélites elles-mêmes. Cependant, certains faits sont de nature à nous conduire à une autre opinion. Nous voulons parler des coutumes funèbres et de la nécromancie. C'est le point que nous allons maintenant examiner et qui fera l'objet de notre second chapitre.

Nous rangeons sous le nom de coutumes funèbres les signes extérieurs du deuil chez les Israélites et les soins donnés aux morts.

Les signes extérieurs du deuil étaient extrêmement variés. Le plus naturel, le plus fréquent, était naturellement les cris et les lamentations. On avait même déjà alors des pleureurs de profession comme au temps de Jésus (voir Amos V, 16; Jér. II, 16, 17). Aux cris se joignaient les coups dont on se frappait le visage, la poitrine et les côtés. Le terme *saphad* qui signifie se lamenter, signifiait primitivement se frapper la poitrine et les côtés. Tout aussi fréquente était l'habitude de déchirer ses vêtements (1 Sam. IV, 12; 2 Sam. I, 2); on se revêtait alors du sac ou d'autres habits de deuil (Jér. VI, 26; 2 Sam. XIV, 2) et on se mettait de la cendre ou de la terre sur la tête (1 Sam. IV, 12; Jér. VI, 26). Ou bien on se roulait dans la poussière (Mich. I, 10)[1], on s'arrachait les cheveux de la tête ou les poils de la barbe (Esdr. IX, 3), on négligeait les soins ordinaires du corps (2 Sam. XIV, 2). On allait même jusqu'à ôter ses habits et à marcher nu et déchaussé (Mich. I, 8; Esaïe XX, 2 et suiv.). Quelquefois on se couvrait la tête ou la barbe (2 Sam. XV, 30; XIX, 4); d'autres fois on se rasait la barbe et la chevelure (Esaïe XV, 2; Jér. VII, 29). La loi défend (Lév. XIX, 27 et Deut. XIV, 1) des formes spéciales de cette dernière coutume : « Vous ne vous couperez point en rond les coins de votre chevelure, et tu ne te raseras point les coins de la barbe. Vous ne vous ferez point de place chauve entre les yeux pour un mort. » La défense même prouve que la chose se faisait en Israël. Dans la même catégorie rentrent les incisions que l'on se faisait à

[1] Le verbe *qadad* (être sale) a pris le sens de « être en deuil. »

la poitrine et aux membres (Jér. XVI, 6; XLI, 5)[1], et qui, quoique interdites par la loi, se pratiquaient encore chez certains juifs du temps de Jérôme. Enfin, il me reste à mentionner le jeûne qui semble avoir été une des manières les plus fréquentes de manifester sa douleur au sujet d'un mort (1 Sam. XXXI, 13; 2 Sam. I, 12; III, 35).

On a expliqué ces coutumes de deuil de différentes façons. La première explication, qui a été longtemps la seule admise, y voit simplement les formes diverses que, dès les temps les plus anciens, les Israélites, et avec eux tous les peuples primitifs chez lesquels nous retrouvons des usages analogues, ont données à l'expression de leur douleur pour la perte d'un être bien-aimé. Cette explication suffit évidemment pour quelques-unes des coutumes indiquées. Ainsi les cris, les lamentations accompagnées de mouvements violents, l'habitude de s'arracher les cheveux et la barbe ou de se rouler dans la poussière, peuvent être envisagés comme la manifestation spontanée de la douleur chez des natures primitives, aux sentiments impétueux et quelque peu désordonnés. De même, l'abandon des soins ordinaires du corps. Nous nous trouvons ici en présence de faits qui correspondent si bien à l'agitation intérieure, au désespoir produit par un violent chagrin, qu'on n'aurait pas de peine à en signaler l'équivalent dans toutes les explosions d'une douleur intense. Mais l'explication n'est plus aussi satisfaisante, quand il s'agit des autres coutumes. On ne voit pas en effet pourquoi la douleur des survivants les a poussés à déchirer leurs habits, à se revêtir d'un sac ou d'habits de deuil, à se couvrir la tête de cendre ou de terre, à se raser la barbe et les cheveux, ou dans d'autres cas à se couvrir la tête et la barbe, à se pratiquer des incisions dans le corps, etc. Ceci n'est plus l'expression naturelle, spontanée, d'un violent chagrin, ou ne l'est pas nécessairement. On peut entrevoir d'autres formes de deuil. En tout cas il semble qu'il y ait déjà ici de la réflexion, un acte voulu, non pas seulement le mouvement instinctif

[1] De même chez les Philistins et les Moabites (Jér. XLVII, 5; XLVIII, 37).

dans lequel l'âme cherche à soulager sa douleur en la traduisant au dehors.

En outre cette première explication ne rend pas compte de la notion de souillure qui s'attachait au cadavre et à tous les objets qui l'entouraient, comme aussi au tombeau dans lequel il était placé. La notion était cependant profondément ancrée en Israël, comme le prouvent nombre de prescriptions légales (Nomb. XIX, 11-22; Lév. XXI, 1-6, 10-12; Nomb. VI, 6-7; Ezéch. XLIV, 25, etc.; voir égal. Agg. II, 13). Elle se retrouve du reste chez un grand nombre d'autres peuples. On peut y voir l'effet naturel de répulsion que produit le cadavre sur l'homme vivant, mais cela n'explique pas tout[1], et surtout il est permis de se demander si les hommes primitifs avaient la répulsion aussi facile que les modernes.

On a donc cherché d'autres explications aux coutumes de deuil, en les rapprochant des conceptions animistes, que bien des savants envisagent comme ayant régné chez tous les peuples au premier degré de leur développement. Nous ne pouvons pas ici rechercher si ces savants ont tort ou raison de voir dans l'animisme, c'est-à-dire dans la croyance aux esprits et à leur intervention dans tous les phénomènes de la nature, une philosophie ou une religion naturelle commune à tous les peuples primitifs, et surtout de prétendre que là où nous le rencontrons, il a été pendant longtemps la seule philosophie ou la seule religion existante. Nous avons des doutes sérieux à ce sujet, spécialement sur le dernier point. Mais nous devons constater qu'on le rencontre chez un grand nombre de peuples, dont les coutumes funèbres ont de nombreux rapports avec celles d'Israël, et, ce qui nous importe davantage, nous le rencontrons indubitablement chez les peuples voisins de la Palestine et proches parents des Israélites. Il est donc en tout cas licite d'en tenir compte dans l'explication de coutumes certainement très anciennes, et cela même si, à l'époque de son histoire que nous connaissons,

[1] Voir en particulier Nomb. XIX, 15: Tout vase découvert, sur lequel il n'y aura point de couvercle attaché, sera impur. Ceci suppose que le vase couvert restera pur.

Israël n'avait plus véritablement conscience de la signification première des usages qu'il pratiquait.

Quelques savants[1] envisagent toutes les coutumes funèbres comme inspirées par la crainte des esprits des morts. Ces âmes ou esprits n'étaient pas chez les peuples primitifs les simples ombres que se représentaient les Israélites au temps de l'Ancien Testament. Les morts étaient doués d'une puissance analogue, quelquefois même supérieure, à celle des vivants, et le fait même qu'ils étaient invisibles donnait à leur pouvoir un caractère particulièrement redoutable. Ils étaient plutôt méchants que bons. Irrités d'être dépossédés des choses qui leur avaient longtemps appartenu, ils étaient toujours prêts à faire du mal à ceux qui avaient pris leur place. Ils étaient la cause des accidents, des maladies, en un mot de toutes les choses fâcheuses. Même quand ils étaient déposés dans leur tombeau, on n'était pas à l'abri de leurs maléfices; mais les esprits étaient surtout à craindre au moment même de la mort, et aussi longtemps que le cadavre, près duquel ils étaient censés séjourner d'une façon toute spéciale, n'avait pas été déposé dans la terre. Leur action s'exerçait non pas seulement sur les gens, mais sur les choses qui se trouvaient à leur portée immédiate dans la maison mortuaire. Le souci des vivants était donc de se garer de leurs maléfices directs ou indirects. On cherchait à les éloigner par des cris que l'on rendait d'autant plus perçants que la crainte était plus grande; on se rendait méconnaissable par le changement dans les habits ou la tenue habituelle du corps (habits de deuil, barbe et cheveux coupés, etc), pour qu'ils ne sussent plus sur qui faire retomber leur mauvais vouloir; on s'abstenait de manger les aliments qu'ils avaient pu effleurer de leur contact invisible et rendre malfaisants, de là l'habitude de jeûner; on craignait de s'approcher des choses qui leur avaient appartenu et auxquelles ils avaient peut-être communiqué par jalousie une vertu dangereuse, de là la notion d'impureté, c'est-à-dire d'intangible, qui s'attachait à la mai-

[1] Voir en dernier lieu Grüneisen dans l'ouvrage cité : *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels.*

son d'un mort et aux objets qu'elle contenait, etc. Nous ne poursuivons pas. L'explication à première vue paraît étrange; elle cesse de l'être, quand on étudie les coutumes des peuples animistes qui existent encore aujourd'hui, où évidemment le mort est presque toujours un être mal intentionné dont il faut parer les mauvais coups.

D'autres savants[1], tout en partant du même point de vue animiste, présentent les choses d'une façon sensiblement différente. D'après eux les morts étaient non pas tant objet de crainte de la part des survivants qu'objet d'adoration et de culte. On attribuait, pensent-ils, aux âmes séparées des corps la qualité d'êtres divins et on les traitait en conséquence. Les preuves sont données par la ressemblance des coutumes de deuil avec certains usages religieux des temps postérieurs. Ainsi l'habitude de se déchausser pour entrer dans la maison mortuaire rappelle l'ordre de Dieu à Moïse en Horeb: Ote tes souliers de tes pieds, car le sol sur lequel tu te tiens est une terre sainte (Exode III, 5, comp. Jos. V, 15); l'habitude de s'envelopper la tête fait penser à Elie s'enveloppant de son manteau, quand il perçoit le son doux et subtil qui lui annonce la présence de Jahvé; l'habitude de déchirer ses habits (considérés comme faisant corps avec la personne) ou de se couper les cheveux et la barbe, est probablement un reste de l'offrande que le vivant faisait au mort d'une partie de lui-même, coutume qui est positivement mentionnée chez plusieurs peuples, entre autres chez les Egyptiens et les Grecs du temps d'Homère, et que nous retrouvons dans le culte des dieux; on peut même en signaler des vestiges dans le culte de Jahvé, voir Nomb. VI, 18 l'ordre donné au Naziréen, après l'accomplissement de son vœu, de couper sa chevelure

[1] Voir en particulier Stade : *Ueber die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode.* Giessen 1877, et *Geschichte des Volkes Israels*, seconde édition, Berlin, 1889; puis Schwally, *Das Leben nach dem Tode, nach den Vorstellungen des Alten Israel und des Judenthums, einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi.* Giessen 1892; et en dernier lieu Bertholet: *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode.* Ein öffentlicher Vortrag, Freiburg i. B. 1899.

et de la jeter sur le feu de l'autel. Les incisions que l'on se faisait dans le corps en l'honneur d'un mort rappellent d'autre part la scène bien connue du Carmel, et les prêtres de Baal se frappant de leurs épées et de leurs lances jusqu'à ce que leur sang coulât sur eux, afin de disposer leur dieu à répondre à leurs prières, etc. Le temps ne nous permet pas d'entrer dans plus de détails. Nous ajoutons seulement que même les cris sont interprétés comme une invocation faite au mort de ne pas abandonner ceux qui l'aiment et de se montrer bienveillant en leur faveur.

Il va sans dire que nous ne songeons pas à prendre parti entre les deux dernières explications que nous venons d'esquisser. Cela nous mènerait beaucoup trop loin. Du reste nous n'en voyons pas la nécessité pour le but que nous poursuivons. Car nous constatons que dans un cas comme dans l'autre les coutumes de deuil supposent chez les âmes des trépassés une puissance et un savoir que l'Ancien Testament n'accorde pas aux ombres du scheol. La seule question qui se pose pour nous est celle-ci: avons-nous dans l'Ancien Testament des preuves positives que chez les Israélites les coutumes de deuil étaient primitivement en rapport étroit avec une conception de la vie après la mort qui n'était plus la conception courante dans les temps que nous connaissons? Les partisans des théories animistes l'affirment sur la base d'inductions, d'analogies, qui ne manquent pas de force, mais il n'est pas mauvais que nous consultions le sentiment même des auteurs de l'Ancien Testament.

Tout le monde est d'accord pour reconnaître que dans l'Ancien Testament les coutumes de deuil avaient en majeure partie perdu leur signification première, quelle que fût du reste cette signification. On ne se rendait pas compte dans la plupart des cas pourquoi l'on accomplissait tel rite de deuil imposé par la tradition. On voulait manifester sa douleur et on recourait pour cela aux moyens usités, sans se demander d'où ils venaient et pourquoi les anciens avaient choisi ces moyens plutôt que d'autres. On peut aller plus loin et dire que les coutumes de deuil étaient si bien entrées dans les

mœurs qu'elles étaient devenues l'expression naturelle de la douleur intime, et que l'on aurait cru manquer à tous ses devoirs en ne s'y conformant pas. Ainsi, de nos jours encore, le port de l'habit noir sous une forme ou sous une autre, fût-ce sous celle d'un simple crêpe, est chez nous la tenue nécessaire du deuil, et nous aurions peine à concevoir qu'on prît une autre couleur, comme chez certaines nations lointaines. Crêpe et deuil vont ensemble. De même chez les Israélites, sac et deuil. Pourquoi? on ne le savait plus, mais on suivait la règle. C'est ce qui nous explique que dans l'Ancien Testament la plupart des coutumes de deuil n'éveillaient pas d'autre idée que celle du deuil lui-même, et qu'ainsi elles ne soulevaient aucune objection au point de vue religieux. Ce n'eût certes pas été le cas, si on avait eu conscience d'un lien quelconque avec des croyances antérieures abandonnées. Nous ne pouvons donc pas suivre les savants qui voient, par exemple, dans les prescriptions légales interdisant aux prêtres ou aux naziréens de se souiller pour un mort, une opposition encore voulue au culte des trépassés, ou qui pensent que les tombeaux étaient déclarés impurs parce qu'ils étaient primitivement des lieux saints, c'est-à-dire des lieux de culte.

En revanche, nous ne pouvons pas affirmer que les coutumes de deuil défendues par la loi fussent absolument pures de toute alliage étranger. Dans le Lévitique (XIX, 27, 28) la défense légale ne voit peut-être pas autre chose dans la pratique des incisions ou dans la coupe en rond des cheveux et de la barbe qu'une déformation impie du corps de l'homme, mais il n'en est en tout cas pas de même dans le Deutéronome (XIV, 1, 2). Ici la défense est mise en rapport avec la déclaration que les Israélites sont les enfants de l'Eternel, un peuple qui lui est consacré et qui doit lui appartenir entre tous les peuples de la terre, et elle suppose en conséquence que les pratiques défendues sont un hommage rendu à un autre que l'Eternel. On devait donc avoir en ce moment-là encore le sentiment que se pratiquer des incisions ou se faire une place chauve entre les yeux pour un mort, c'était reconnaître

au mort un caractère divin, en tout cas lui attribuer sur les destinées des survivants une influence en désaccord avec l'autorité seule légitime de l'Eternel. L'âme n'était pas seulement une ombre, c'était un être supérieur. Le passage du Deutéronome ne prouve pas que ce fût là le fond de la pensée de tous ceux qui se livraient aux pratiques suspectes, mais c'était nécessairement l'opinion de quelques-uns, tout au moins une opinion possible. Nous concluons de là que les croyances animistes existaient en Israël au moment où le Deutéronome a été solennellement reconnu comme la loi de la nation, c'est-à-dire à l'époque de Josias. Nous nous hâtons d'ajouter : elles n'étaient plus alors que des superstitions, mais qui dit « superstitions, » dit « restes de croyances antérieures », et nous sommes tout naturellement amenés à supposer un temps où ces croyances avaient une extension beaucoup plus considérable. Ceci ne signifie pas qu'elles n'existassent à l'époque proprement historique que d'une façon isolée, car pour qui connaît la puissance et la ténacité des idées superstitieuses dans les masses populaires, la présence de la superstition sur un point donné sera l'indice qu'elle couve un peu partout sous la cendre, et par conséquent la preuve qu'elle continue à exercer sur les esprits une influence plus grande qu'on ne pourrait le croire au premier abord. Le passage du Deutéronome qui nous montre que tout le monde n'était pas d'accord avec la doctrine courante au sujet des morts, jette de curieuses lueurs sur les recoins inconnus des croyances populaires. Il n'est du reste pas isolé, comme nous le verrons tout à l'heure. Mais, en fait, ce qui nous intéresse, c'est moins l'extension de la superstition que sa présence même, qui reste comme un témoignage du passé et nous autorise à déclarer que les explications animistes des coutumes de deuil trouvent un appui positif dans l'Ancien Testament; nous pouvons envisager ces coutumes, du moins quelques-unes d'entre elles, comme des témoins d'un âge où Israël (ses ancêtres) voyait dans les morts plus que les ombres du scheol.

Nous sommes conduits au même résultat par les soins

donnés aux morts, un côté des coutumes funèbres que nous avons distingué des coutumes de deuil proprement dites, parce qu'ils ne nous paraissent pas susceptibles d'explications diverses et qu'ils nous mènent directement au but. Nous ne pensons pas aux soins du cadavre [1], dont nous savons très peu de chose par l'Ancien Testament, mais à la curieuse coutume de placer près du tombeau des aliments et des boissons pour ceux qui viennent d'y être déposés. Cette coutume a existé chez presque tous les peuples de la terre, et elle existe encore aujourd'hui dans bien des contrées. Nous ne sommes donc pas surpris de la rencontrer en Israël. Chose curieuse, elle n'est mentionnée expressément qu'une fois dans l'Ancien Testament, Deutéronome XXVI, 14 : Je n'ai rien donné *à un mort*[2]. Mais elle est garantie d'autre part par des témoignages postérieurs qui montrent qu'elle a continué longtemps après l'exil. Comp. Tobie IV, 17 : Verse tes pains sur le sépulcre des justes, et ne les donne point au méchant ; Jésus Sirach VII, 33 : Ne te retiens pas de faire le bien, non pas même à un mort, et surtout Jésus Sirach XXX, 18, où l'auteur, parlant d'un riche malade, déclare que les bonnes choses placées devant une bouche fermée (par la maladie) sont comme des mets de viande posés sur un sépulcre. Comme on l'a fait remarquer avec raison, la coutume semblait évidemment étrange à Jésus Sirach, et elle ne pouvait que l'être, avec la conception qu'il avait des morts, mais son étonnement prouve que, quand la coutume est née, on avait une conception différente de la vie dans le sépulcre. Il est évident que ceux qui, les premiers, ont déposé près du tombeau de leurs parents les aliments des vivants, envisagaient les morts comme ayant eux aussi besoin de nourriture, leur attribuaient donc une vie plus ou moins semblable à celle qu'ils avaient eue auparavant. C'est dire qu'à ce moment-là les morts n'étaient pas de simples ombres, mais des êtres bien réels, qui, sans doute, ne disposaient plus des mêmes moyens d'action que précédemment, mais avaient les mêmes

[1] Voir Jésus et les saintes femmes.

[2] Non pas : « à l'occasion d'un mort, » comme traduit encore Segond.

exigences et étaient capables de faire retomber leur mauvais vouloir sur ceux qui négligeaient de prendre soin d'eux[1].

Quel était le rapport entre les offrandes faites au mort et le pain de deuil que mentionne Osée IX, 4 (voir Deut. XXVI, 14 au commencement), ou les aliments que les amis des parents du défunt envoyaient dans la maison mortuaire pour consoler les survivants (Jér. XVI, 7; Ezéch, XXIV, 17 et 22; la coutume a persisté jusqu'à aujourd'hui chez les Juifs), ou encore les repas de funérailles que mentionne Josèphe et qui étaient offerts par la famille en deuil? Nous ne savons et nous ne nous y arrêtons pas, car le sujet demanderait une longue étude. Mais peut-être ne sera-t-il pas inutile de signaler le fait que tous ces « repas d'enterrement », où qu'ils existent, semblent en rapport avec les croyances animistes de temps antérieurs. On cite à ce propos de curieux usages qui ont subsisté jusqu'à aujourd'hui. C'est ainsi que dans une vallée du Valais on place sur la bière une coupe pleine de vin; tous les assistants y boivent, mais après avoir préalablement heurté avec la coupe à la bière du mort, comme pour lui porter une dernière santé. A l'origine on supposait évidemment le mort en mesure d'apprécier cette marque d'attention[2]. Dans certains endroits de la Prusse orientale le mort est censé rentrer une dernière fois dans sa demeure pour le repas des funérailles et se mettre à table avec les survivants. On lui réserve une chaise devant laquelle on place des mets

[1] Les commentateurs de l'Ancien Testament ne sont pas cependant tous d'accord sur ce point. Plusieurs voient dans Deut. XXVI, 14 non pas une offrande déposée sur la tombe, mais du pain figurant dans le repas célébré en l'honneur d'un mort (Jér. XVI, 7). Ils appliquent Tobie IV, 17 également au repas des funérailles, et J. Sirach VII, 33 aux funérailles elles-mêmes. Dans J. Sirach XXX, 18 ils voient une allusion à une coutume païenne, étrangère à Israël. Comp. pour les passages de J. Sirach, RYSSEL dans Kautzch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Mais on est ainsi obligé de revenir, Deut. XXVI, 14, à une traduction qui nous semble fautive (voir Dillmann à ce passage), et d'expliquer les autres passages en dehors de leur sens le plus naturel. Rien ne prouve que J. Sirach XXX, 18 l'auteur fasse allusion à une coutume étrangère.

[2] Voir Bertholet, p. 7.

et des boissons[1]. Sans doute, le sens premier de ces coutumes étranges est oublié depuis longtemps, et on l'a remplacé par d'autres interprétations, mais il en explique seul l'origine d'une manière satisfaisante. Nous pensons qu'il faut chercher une explication analogue aux divers repas que nous venons de signaler dans les coutumes funèbres des Israélites, mais nous reconnaissons que, faute de renseignements suffisants, nous en sommes réduits sur ce point spécial à des suppositions.

Les résultats auxquels nous sommes arrivés précédemment sont en revanche confirmés par l'existence de la nécromancie en Israël. La nécromancie, c'est-à-dire « l'art d'évoquer les morts pour en obtenir la connaissance de l'avenir » (Larousse), n'est possible, nous avons à peine besoin de le relever, que là où les morts sont envisagés comme demeurant en relation avec les vivants et comme doués d'une connaissance supérieure à la leur, c'est-à-dire que sur le terrain des croyances animistes. Or nous la retrouvons à peu près à toutes les époques de l'histoire d'Israël. D'après 1 Sam. XXVIII, 4, elle avait été combattue par Saül qui avait exterminé du pays tous les devins et les magiciens. Elle est condamnée, Esaïe VIII, 19, comme contraire au droit que l'Eternel seul a d'être consulté par les membres de son peuple; elle est mentionnée Esaïe XIX, 4; il y est fait allusion Esaïe XXIX, 4. D'après 2 Rois XXI, 6, elle fut favorisée par Manassé; celui-ci établit des gens qui évoquaient les esprits et qui prédisaient l'avenir. Mais d'après 2 Rois XXIII, 24, elle fut de nouveau combattue par Josias, ce qui ne l'empêcha pas de reparaître après l'exil (voir Esaïe LVII, 9). Elle avait évidemment la vie dure. Aussi est-elle dans la loi l'objet de plus d'une interdiction : voir Lév. XIX, 31, XX, 6 et 27, Deut. XVIII, 11. Ce dernier passage distingue entre les devins et les magiciens et ceux qui consultent les morts, mais la distinction est plus formelle que réelle, car nous voyons clairement par 1 Sam. XXVIII et Esaïe VIII, 13 que

[1] Voir Grüneisen, p. 142 (note).

les Oboth et les Jiddeonim (noms ordinaires des devins et des magiciens) consultaient essentiellement les morts. Nous n'oublions pas que Deut. XVIII, 9 et suiv. présente la nécromancie comme une coutume cananéenne, mais sa vitalité prouve qu'elle était profondément ancrée dans le peuple lui-même, et ceci n'eût pas été possible si, à côté de la doctrine officielle, il n'eût pas existé en Israël des restes d'une conception moins nihiliste de l'existence après la mort.

Devons-nous envisager la scène bien connue de 1 Sam. XXVIII, comme un exemple typique de la manière d'évoquer les morts et de la forme sous laquelle ils étaient censés apparaître? On le pense généralement, mais nous croirions volontiers avec Grüneisen que c'est là plutôt une apparition extraordinaire, dans la pensée même de celui qui la raconte; Samuel parle exactement comme un vivant, tandis que les passages Esaïe VIII, 19 et XXIX, 4, présentent les apparitions de morts comme accompagnées de sifflements et de murmures, de sons étouffés qui sortent de terre, et il est probable que tel était le langage habituel des esprits. Ils craignaient sans doute de parler trop clairement, de peur d'être démentis par les événements.

Aux faits qui précèdent un assez grand nombre de savants sont disposés, pour achever la démonstration qu'Israël n'a pas toujours eu sur la vie après la mort les croyances que nous lui connaissons, à ajouter l'existence du culte des ancêtres avant le triomphe définitif du Jahvéisme. Mais c'est là de nouveau une question trop compliquée pour que nous l'abordions ici. Nous la laissons tomber d'autant plus facilement que les indices sur lesquels on croit pouvoir s'appuyer pour la résoudre affirmativement nous paraissent extrêmement fragiles, et qu'en tout cas nous ne trouvons *dans l'Ancien Testament* aucun fait qui puisse être envisagé comme un reste isolé du culte des ancêtres proprement dit, aucune coutume, aucune forme de langage qui le suppose nécessairement.

Il ne nous reste donc plus qu'une question à poser avant de terminer ce second chapitre: Pourquoi, demandons-nous,

les Israélites ont-ils passé, sur la manière de se représenter la vie après la mort, de croyances qui nous semblent plus riches, plus pleines, aux croyances passablement désolantes que nous rencontrons dans la plus grande partie de leur histoire? Ou, si l'on pense que ces croyances plus riches étaient chez eux une infiltration du dehors, et n'ont jamais été celles des ancêtres de la nation, nous dirons: Pourquoi Israël n'a-t-il pas abandonné ses croyances désolantes pour les croyances en fait plus complètes et plus susceptibles de développement, qu'il constatait autour de lui et qui avaient pénétré en tout cas dans les couches sous-jacentes des conceptions populaires? La réponse nous paraît donnée d'un côté par l'exclusivisme de la religion de Jahve, de l'autre par la tendance manifeste que l'on peut constater dans les croyances animistes, de donner à l'âme des morts une influence sur la vie des vivants, influence contraire à la souveraineté absolue de l'Eternel sur ceux qui lui appartiennent. En disant cela nous ne voulons pas revenir sur le procès engagé entre les divers représentants des théories animistes, et prendre après coup parti pour ceux qui voient dans les coutumes funèbres un culte des morts, contre ceux qui n'y voient qu'un moyen de se garer des maléfices des trépassés, mais nous constatons que, même si les seconds ont raison, les morts prenaient dans la vie des vivants une place excessive, et qu'on leur accordait une attention dont ne pouvait s'accommoder un Dieu jaloux de son autorité. Le Jahvéisme, qui a lutté impitoyablement contre tous les dieux divers auxquels Israël aurait volontiers fait une place dans son culte et dans son obéissance, a pris pied également contre toutes les croyances animistes et, en les excluant des conceptions permises, les a réduites à l'état de superstitions qui ont continué à vivre dans l'ombre, mais qui n'ont plus exercé d'influence sensible sur le développement normal des croyances religieuses de la partie la plus saine de la nation. Il faut dire que ces croyances animistes, toutes supérieures qu'elles nous paraissent à la conception nihiliste de la vie après la mort que le Jahvéisme a fait triompher, manquaient de l'élément moral qui eût pu assurer leur

continuation et en faire un élément réellement utile dans la religion d'Israël. Rien dans les faits que nous avons signalés ne montre que l'on distinguât entre les bons et les méchants. Tous les morts allaient dans un même lieu, tous avaient le même genre d'existence, tous avaient droit aux mêmes honneurs ou inspiraient les mêmes craintes. La supériorité dont nous parlons était donc en fait très peu de chose; elle se réduisait à reconnaître aux âmes des trépassés une vie moins nulle, moins semblable au néant, que celle des ombres du scheol. Ce léger avantage était compensé par le grave danger d'une tendance au polythéisme, ou mieux au polydémonisme, qui eût peut-être empêché le triomphe déjà si difficile de la cause de Jahve. Sans doute, en réduisant les âmes à n'être plus rien, le Jahvéisme s'est en apparence privé d'un élément qui eût rendu plus facile la tâche, qu'il a longtemps poursuivie, de faire pénétrer l'idée de la justice absolue de l'Eternel dans l'esprit du peuple, car il aurait eu à sa disposition les châtiments et les récompenses de la vie de l'au-delà, mais en réalité, quand nous examinons les choses de plus près, nous constatons que, pendant bien des siècles, la notion des rétributions éternelles n'eût rien ajouté à l'œuvre d'éducation qu'il accomplissait. Car nous ne devons pas oublier qu'à l'origine l'individu ne comptait guère en Israël. Il ne comptait pas pour lui-même, il ne comptait que comme membre de la communauté. Ce n'est que plus tard, quand le peuple eut été brisé à cause de ses continuelles désobéissances, que l'individu prit une valeur propre, qu'il entra directement en relations avec son Dieu et que ses destinées se distinguèrent en quelque sorte des destinées du peuple. Alors la conception d'un avenir purement terrestre, suffisante pour un peuple qui ne meurt pas, devint trop étroite pour l'homme qui n'a que quelques années devant lui, et le Jahvéisme se heurta à des problèmes qui nécessitèrent, comme nous le verrons tout à l'heure, un changement dans la doctrine du scheol, mais jusque là cette doctrine, quoiqu'elle ait pu faire soupirer certaines âmes, était en parfait accord avec l'ensemble de la conception religieuse du peuple.

Loin de nous étonner, nous admirons donc la sagesse de Dieu qui a voulu que son peuple apprît à le servir lui seul, à ne compter que sur lui, à ne craindre que lui, avant de lui accorder de nouvelles révélations.

III

Dans notre premier chapitre nous avons exposé la doctrine courante de l'Ancien-Testament; dans le second, des conceptions antérieures qui n'existaient plus à l'époque de l'Ancien Testament que sous forme de superstitions. Dans ce troisième chapitre, nous abordons des doctrines dont le développement appartient à une époque postérieure; l'Ancien Testament n'a que l'aurore de ce jour nouveau. C'est ici que trouvent place les quelques passages que nous avons réservés plus haut, comme contenant un point de vue supérieur aux croyances généralement admises.

Même au moment où la doctrine du scheol régnait encore sans conteste, nous voyons déjà apparaître l'idée d'une rétribution au moment de la mort. Quand Balaam s'écrie: Que je meure de la mort des justes et que ma fin soit semblable à la leur (Nomb. XXIII, 10), il ne pense pas sans doute, comme nous le ferions, à une rétribution dans un autre monde que le nôtre, mais il présente une mort tranquille, après une longue vie heureuse, une mort accompagnée du sentiment d'avoir joui pleinement de toutes les grâces divines, comme un sort désirable. C'est la mort en paix que Dieu promet à Abraham (Gen. XV, 15), et que le juste obtient même au milieu des persécutions (Esaïe LVII, 2, voir pour Josias 2 Rois XXII, 20). En revanche la mort du méchant est une mort pleine d'angoisse; c'est une mort prématurée (Ps. XXXVII, 10), une mort comme celle des bêtes qui périssent (Ps. XLIX, 13), une mort accompagnée de l'oubli le plus complet (Prov. XI, 7: le nom des méchants tombe en pourriture). Il n'y a là rien qui dépasse la doctrine du scheol, demeure commune de tous les morts, mais c'est un premier pas vers une autre conception. Esaïe LXVI, 24 nous conduit plus loin. Il présente

déjà la vie du scheol comme accompagnée d'angoisses pour les méchants; car la pensée est évidemment qu'ils auront conscience, dans leur demeure souterraine, de la destruction toujours renaissante de leur cadavre par un ver qui ne mourra point, par un feu qui ne s'éteindra point. Il est naturel que la différenciation dans le scheol ait commencé par la pensée des souffrances des méchants: le sentiment de la justice réclamait avant tout la punition des coupables. Mais Esaïe LXVI, 24 n'est encore qu'une affirmation isolée, et ne doit pas être envisagé comme exprimant la doctrine courante au temps de l'auteur. Du reste à ce moment là le sort des justes demeurait encore peu digne d'envie. Ah! si tout le monde avait pu espérer d'être enlevé au ciel, comme Hénoch et Elie. Mais c'étaient là des exceptions extrêmement rares, et personne n'osait attendre que Dieu le prendrait auprès de lui, sans qu'il eût même à passer par la mort.

Deux facteurs principaux ont contribué au développement des germes que nous signalons, et à la création d'une nouvelle doctrine de la vie après la mort. Le premier est d'ordre moral. C'est la notion de justice que Moïse, que les prophètes, que les dispensations mêmes de Dieu à l'égard de son peuple avaient enfoncée, si l'on ose s'exprimer ainsi, dans le cœur des Israélites. L'Eternel veut le bien, il repousse le mal; il punit les pécheurs et récompense les justes. Mais comment la réalité justifiait-elle cette conviction que toute son éducation passée avait imposée à Israël? Il est inutile de refaire ici de longues descriptions que l'on a déjà faites souvent. Dans bien des cas, sans doute, les justes étaient récompensés et les méchants étaient punis. Mais, d'autre part, que de fois les méchants triomphaient! Que de fois les justes souffraient misérablement, et cela bien souvent à cause de leur justice même! Enfermé dans les bornes de l'existence terrestre, l'Israélite se débattait au milieu de problèmes insolubles. Il voulait rencontrer la justice absolue, et il ne la trouvait pas. Allait-il donc renoncer à son idéal de justice, et se contenter de la réalisation imparfaite qu'il rencontrait sur la terre? C'était impossible, car la justice n'était pas pour lui un prin-

cipe impersonnel, mais la volonté de Jahve. Or Jahve était l'être tout puissant qui domine les cieux et la terre, et il ne pouvait pas ne pas réaliser sa volonté. Si donc elle ne l'était pas dans les limites de l'existence présente, elle devait l'être au-delà, et par conséquent la vie du scheol ne pouvait pas être égale pour tous. L'ancienne théorie devait être remplacée par une autre.

Le second facteur, d'ordre plus positivement religieux, était intimement uni au premier. L'Israëlite qui avait acquis pendant la vie présente la conviction inébranlable que son Dieu était plein de bonté et de miséricorde, qui avait fait l'expérience de ses grâces, qui avait trouvé dans sa communion le suprême bonheur (voir Ps. LXIII, 4 : Ta grâce est meilleure que la vie), ne se représentait pas que ce même Dieu pût devenir tout à coup insensible à son égard. De là tout d'abord cette espérance que nous trouvons exprimée dans tant de psaumes, que Dieu ne livrera pas avant le temps ses fidèles au pouvoir du scheol (Ps. XVI), et qu'il les délivrera, s'ils viennent à marcher par la vallée de l'ombre de la mort (Ps. XXIII). Mais longtemps arrêtée par les portes du sépulcre, l'attente des Israélites en leur Dieu a fini par les franchir et à saisir la main miséricordieuse de l'Eternel par dessus la tombe. Ici le sentiment de foi et de confiance rejoignait le sentiment de justice, et donnait au cœur la conviction que les fidèles serviteurs de Jahve non seulement ne pouvaient pas partager dans le scheol le sort des méchants, mais que Dieu devait leur rendre dans sa communion une vie pleine et entière.

C'est là ce que nous trouvons exprimé positivement dans trois passages dans l'Ancien Testament : Ps. XLIX, 16; LXXIII, 23-26; Job XIX, 25-27. On pourrait peut-être en ajouter d'autres (Prov. XV, 24; Ps. XVII, 15), mais ceux-là seuls nous semblent décisifs.

Dans Ps. XLIX, 16, l'auteur qui vient de décrire le sort des méchants, qui les a montrés conduits au scheol, semblables à un troupeau dont la mort est le berger, privés de toute leur gloire, foulés aux pieds par les justes dans le tombeau où ils

sont descendus, s'écrie dans un élan de foi : Mais l'Eternel rachètera mon âme de la puissance du scheol, car il me prendra. Il me prendra! Cela le psalmiste ne peut le dire que de lui-même, et non pas, comme on l'a voulu, de l'assemblée des justes. Il compare implicitement son sort à celui d'Hénoch. Il ne pense pas, il est vrai, échapper complètement au scheol, mais il n'y restera pas; Dieu ne le laissera pas dans cette demeure obscure, où il n'y a vraiment place que pour les souffrances des méchants, il l'en arrachera pour le faire vivre auprès de lui. Nous ne devons pas chercher ici une théorie, demander ce que sera l'être du psalmiste dans cette existence nouvelle, où se trouve la demeure dans laquelle il espère vivre auprès de Dieu : tout cela est laissé dans l'ombre. Le psalmiste dans sa foi n'affirme qu'une chose : c'est que Dieu ne laissera pas son âme (c'est-à-dire encore ici sa personne, son être, lui-même) dans le scheol, mais qu'il le prendra.

Dans Ps. LXXIII, 23-26 nous trouvons la même pensée exprimée aussi en opposition au sort des méchants, mais sortant peut-être d'une façon plus directe que Ps. XLIX de l'expérience religieuse :

Cependant je suis toujours avec toi,
Tu m'as saisi la main droite.
Tu me conduiras par ton conseil,
Puis tu me *prendras dans la gloire.*
Quel autre ai-je au ciel que toi?
Et sur la terre je ne prends plaisir qu'en toi.
Ma chair et mon cœur peuvent se consumer,
Dieu sera toujours le rocher de mon salut et mon partage.

Dans Job XIX, 25-27, le langage est tout à fait saisissant. Le malheureux vient encore une fois de donner cours à sa douleur et à ses plaintes. Il ne lui reste plus rien, tout est perdu, tout le monde l'a abandonné, ses amis le renient, la main de Dieu même l'a frappé, et cependant il est innocent! C'est alors que du sein de sa misère, incapable de croire que Dieu l'ait vraiment rejeté, il se relève et s'écrie :

Mais je sais que mon Rédempteur est vivant
Et qu'il se lèvera le dernier sur la poussière;
Et quand après ma peau ce reste aura été détruit,
Sans ma chair, je verrai Dieu!
Oui, moi je le verrai propice;
Mes yeux le verront, et non pas ceux d'un étranger.
Mes reins se consument d'attente au-dedans de moi.

Quelle chose magnifique que ce triomphe de la foi sur toutes les puissances contraires qui se réunissent pour écraser Job! Le scheol même est vaincu, et l'immortalité sort glorieuse des ombres du sépulcre. Sans doute, comme dit la Bible annotée, Job ne s'est pas maintenu à cette hauteur; sans doute ici non plus nous ne pouvons chercher une doctrine clairement formulée, mais les portes du sépulcre sont brisées et le chemin est ouvert à l'espérance. « Nous voyons ici, dit Duhm dans son commentaire à propos de notre passage, comment naît l'espérance religieuse, non pas la doctrine psychologique, de l'immortalité. Qu'elle fût restreinte tout d'abord à un individu et qu'elle n'affirmât pas autre chose que le triomphe, sans préoccupation d'un avenir plus lointain, cela même constitue son avantage. Etendre l'espérance à tous les fidèles unis avec Dieu et lui donner une portée éternelle est facile, une fois que la puissance de la mort est vaincue. Les deux facteurs agissants étaient ici d'un côté le besoin de la personnalité morale de maintenir son droit contre l'oppression d'une destinée injuste, d'autre part le besoin de la personnalité religieuse de voir Dieu et de jouir de son amour. » C'est en d'autres termes à peu près ce que nous disions plus haut.

Les trois passages que nous venons de rappeler n'exprimaient pas, au moment où ils ont été écrits, l'opinion de tous. Mais c'étaient les premiers éclats d'un bouleversement qui se préparait dans la conception d'Israël sur la vie après la mort, les prodromes de la doctrine de la résurrection des corps. Nous ne nous étonnerons pas, en effet, après tout ce que nous avons vu, que dans le judaïsme palestinien, héritier direct de l'ancien Israël, l'espérance d'une vie réelle après la

mort ait pris la forme de l'espérance de la résurrection. Les ombres du scheol avaient trop peu de consistance, pour qu'elles pussent jamais devenir les porteurs d'une vie vraiment digne de ce nom. Le scheol lui-même était un lieu trop sombre, trop désolé, trop éloigné de Dieu pour être transformé en une demeure éternelle de joie et de bonheur. Si l'homme devait retrouver la communion pleine et entière avec Dieu, s'il devait à nouveau jouir des grâces que l'Eternel réserve à ceux qui l'aiment, s'il devait trouver dans une existence nouvelle la récompense de sa fidélité pendant l'existence présente, il devait reprendre la totalité de son être. La dissolution du corps entraînait la dissolution de l'âme; pour que l'âme réapparût avec ses sentiments, avec ses pensées, avec sa puissance d'aimer, de jouir et d'agir, il fallait un corps dans lequel elle pût exister. Aussi la doctrine de la résurrection est-elle bien autochtone sur la terre d'Israël. C'est sans raison qu'on a voulu l'attribuer à l'influence du parsisme. Il n'est pas même bien sûr que le parsisme possédât la doctrine de la résurrection au moment où elle est apparue chez les Juifs; et elle répond si bien aux aspirations que nous avons signalées, combinées avec les conceptions anthropologiques d'Israël, que nous ne pouvons pas douter de son origine purement israëlite, ou pour parler un langage mieux approprié au sujet, que nous ne pouvons pas hésiter à y voir, sur le point spécial de la vie après la mort, le produit authentique de la longue éducation divine donnée au peuple d'Israël.

La résurrection n'est expressément mentionnée que deux fois dans l'Ancien Testament. Elle l'est tout d'abord, sous la forme d'une prière, dans le passage Esaïe XXVI, 19, qui, comme tout le morceau chap. XXIV-XXVII, appartient à l'époque postexilique. Le prophète constatant que le pays est vide, que les habitants font défaut, demande que les morts viennent reprendre la place qu'ils ont laissée :

Que ses morts (les morts qui appartiennent à Dieu) revivent!
Réveillez-vous et tressaillez de joie, habitants de la poussière!

Que mes cadavres (les cadavres de l'assemblée d'Israël) se relèvent!
Car ta rosée est une rosée vivifiante
Et la terre donnera le jour aux ombres.

Le second passage est Daniel XII, 2. Ici la résurrection est positivement annoncée. Elle n'est pas encore une résurrection générale, la résurrection de *tous* les hommes, mais elle comprend des méchants à côté des justes: Plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, et les autres pour l'opprobre, pour la mort éternelle.

La manière très affirmative dont l'auteur s'exprime, puis le fait qu'il s'agit d'une double résurrection, nous permettent de conclure qu'au moment de l'apparition du livre de Daniel (vers l'an 165 avant Jésus-Christ) la doctrine de la résurrection n'était plus seulement le partage de quelques-uns, mais qu'elle comptait de nombreux adhérents et qu'elle avait déjà subi un certain développement. Elle n'était cependant pas universellement reçue, puisqu'au temps de Jésus encore les Sadducéens ne l'admettaient pas. Les opposants se plaçaient évidemment sur le terrain des anciennes doctrines, qui était celui de la loi et des prophètes. Ils avaient pour eux la lettre des livres canoniques, et ils étaient en conséquence suivis sans doute par une partie du peuple. Mais les partisans de la nouvelle doctrine étaient, dans une bien plus grande mesure, les véritables héritiers de la religion des pères. Ces Pharisiens, ces *séparés*, comme se sont appelés nous ne savons pas exactement à quel moment du second siècle les plus exaltés d'entre eux, avaient pour les institutions religieuses d'Israël un amour qu'on n'aurait certes pas trouvé dans le gros du parti sadducéen, et surtout ils avaient une profondeur de piété, un esprit de foi et de sacrifice qui contrastait avec les préoccupations plutôt mondaines de leurs adversaires. Aussi avaient-ils pour eux la majeure partie du peuple qui les considérait comme ses véritables chefs religieux. Dire qu'ils avaient conservé pur l'esprit des prophètes, qu'ils marchaient en tout et partout sur la ligne tracée par les révélations de

l'Eternel ou par les expériences du passé, ce serait se mettre en contradiction avec ce que nous savons d'eux par le Nouveau Testament, mais il n'en reste pas moins que c'est chez eux que nous trouvons les vrais continuateurs de l'œuvre des siècles précédents. Sur le point spécial de la résurrection, s'ils étaient en apparence les novateurs, ils étaient plus que les Sadducéens en harmonie avec les aspirations et les tendances du Jahvéisme authentique, car ils ne faisaient que tirer les lignes qui avaient été commencées avant eux. Et ce qui le prouve, c'est que le Seigneur leur a donné raison. Dans la doctrine de la résurrection, lui non plus n'en reste pas à la lettre morte des écrits sacrés, mais avec une inspiration que nous appellerions géniale, s'il ne s'agissait pas de lui, il saisit une parole de Dieu[1], il lui donne tout le sens qu'elle est capable de comporter, et affirme que les patriarches sont vivants, parce que Dieu s'est appelé leur Dieu. Il y a au fond de sa pensée cette conviction qui avait été pressentie avant lui, mais à laquelle lui seul a donné pour nous une entière certitude: que celui que Dieu aime, que celui qui appelle Dieu son Dieu et que Dieu appelle son enfant ou son serviteur, est enlevé pour jamais à la puissance de la destruction, car il garde pour l'éternité la position que Dieu lui a donnée. La parole du Seigneur nous donne la garantie qu'en renonçant à la doctrine de Moïse et des prophètes pour affirmer la résurrection et la vie éternelle, les âmes pieuses du judaïsme postérieur ont été guidées par l'esprit de Dieu et ont achevé sur ce point l'œuvre même de Moïse et des prophètes.

Mais nous nous sommes un peu laissé entraîner par cette incursion sur le terrain du Nouveau Testament hors de la voie que nous nous étions proposée. Nous voulions, après le passage de Daniel, citer les passages extracanoniques, c'est-à-dire des livres juifs postérieurs au canon de l'Ancien Testament, qui traitent des destinées finales de l'individu. Nous voulions relever que J. Sirach ne mentionne pas et par con-

[1] Comp. Mat. XXII, 31 et 32.

séquent n'admet pas la résurrection des morts, mais qu'en revanche il paraît enseigner sur la base de Esaïe LXVI, 24 une punition durable des méchants après la mort (voir VII, 17, XLI, 9[1]); — que 2 Macch. présente l'espérance de la résurrection comme une force dans les persécutions (chap. 7, les sept frères) et envisage les sacrifices et les dons pour les morts comme efficaces pour l'expiation de leurs péchés (XII, 38-45); — que les psaumes de Salomon annoncent la ruine des méchants et la résurrection des justes (III, 11-12, XIII, 11-12, etc); — qu'Hénoch admet divers compartiments dans le scheol (chap. 22), place d'autre part les premiers patriarches dans un lieu de bonheur près de Dieu entre deux rouchoth (vents = contrées célestes, LXX, 3-4, LXXXIX, 52) et enseigne comme 4 Esdras deux jugements successifs, l'un préparatoire (à la venue du Messie), l'autre définitif (à la fin des temps)[2]; — que la Sapience de Salomon, composée en Egypte sous l'influence des idées grecques, enseigne non pas la résurrection des morts, mais l'immortalité de l'âme, une vie bienheureuse des justes auprès de Dieu et les souffrances continuelles des méchants dans l'Hadès; — que pour les Esséniens « l'âme des justes, délivrée par la mort des liens du corps, s'élève dans l'éther et vit dans une contrée de félicité, au milieu d'un perpétuel printemps, tandis que les méchants sont dans un lieu sombre et froid sous la terre, où ils vivent dans des peines éternelles[3]. » Mais nous ne croyons pas nécessaire de nous arrêter plus longuement là-dessus. Nous constatons en effet que dans le détail les conceptions des Juifs postérieurs n'étaient pas absolument concordantes, et qu'il n'y avait pas de doctrine absolument établie, de doctrine officielle sur l'ensemble du domaine eschatologique. Il faudrait donc un nouveau travail pour exposer le sujet. Qu'il nous soit permis seulement de relever encore que l'ancien scheol est devenu de plus en plus dans les conceptions nouvelles le lieu spé-

[1] Cependant voir Ryssel à ces deux passages dans les Apocryphes de l'Ancien Testament de Kautzsch.

[2] Voir 4 Esdras VII, 26 et ss., Hénoch XC, 20 et ss., XCI, 12-17.

[3] Dillmann, *Alttestamentliche Theologie*, page 411.

cialement réservé aux méchants, et s'est ainsi transformé en « enfer », dans le sens où nous prenons ce mot. Sans doute quelques auteurs distinguent dans le scheol deux compartiments nettement séparés, l'un pour les justes en attendant la résurrection finale, l'autre pour les méchants. Mais le compartiment des justes n'appartient presque plus au scheol ancien. Il est appelé dans Luc XVI le « sein d'Abraham ». D'autre part, certains passages prophétiques qui annonçaient le châtiment des nations dans un lieu près de Jérusalem (Joël III, 9-17, Zach. XII), combinés avec la malédiction qui s'attachait à la vallée de Hinnom, ont amené une conception nouvelle sur le lieu de souffrance des méchants. Il est devenu la Géhenne, l'étang ardent de feu et de soufre, qui sera le séjour final de tous les ennemis de Dieu.

Nous sommes au terme de notre travail. L'impression qui nous en restera sera-t-elle que les conceptions humaines varient de génération en génération, et que, tout spécialement dans le domaine de la vie après la mort, elles sont soumises à des fluctuations qui ne font que mieux toucher du doigt notre profonde ignorance des choses que nous croyons savoir et notre incapacité de découvrir jamais la vérité? Je ne l'espère pas. Pour moi, quand je vois le Mosaïsme repousser les anciennes conceptions animistes, afin de mieux établir l'autorité unique et absolue de Jahve, et quand je vois plus tard ce même Mosaïsme, après une longue éducation, faire jaillir du cœur et de la conscience de l'homme, l'aspiration à une vie au-delà du tombeau, quand je constate qu'il n'a enfermé l'homme dans les bornes de l'existence présente que pour lui faire trouver plus sûrement le chemin de la vie éternelle, qu'il ne lui a ravi l'espérance d'un bonheur douteux que pour lui rendre le suprême bonheur de la communion avec Dieu, qu'il l'a pris plus ou moins indifférent au point de vue moral pour le transformer en un serviteur de la justice, je m'incline devant la sagesse des voies de Dieu et je salue la vérité qu'il dégage lentement des voiles dont elle est entourée. Il m'importe peu qu'elle soit annoncée solennellement par un prophète ou qu'elle soit apportée par l'expérience de tout un

peuple: elle n'en est pas moins la révélation que mon âme désire. Il m'importe peu qu'elle se présente avec les traces encore visibles du long travail de son éclosion, ou qu'elle descende du ciel parée d'un vêtement sans tache; je la saisis avec la même certitude et je me réjouis à sa lumière. L'histoire des conceptions d'Israël sur la vie après la mort n'est pas une simple succession d'opinions, c'est le chemin que Dieu a suivi pour déposer dans le cœur de tous ceux qui lui appartiennent cette assurance invincible: nous sommes appelés non à la mort, mais à la vie. Et si nous passons de l'Ancien-Testament au Nouveau, cette vie, nous la trouverons dans celui qui a dit: Je suis la résurrection et la vie; celui qui croit en moi vivra, quand même il serait mort.

LA DERNIÈRE PHASE DE LA PENSÉE RELIGIEUSE de J.-J. Rousseau

OU

son Fragment allégorique sur la Révélation[1]

PAR

LOUIS THOMAS

PREMIER CHAPITRE

Vue d'ensemble et texte de l'Allégorie.

C'est au milieu du siècle qui vient de finir que le public a eu connaissance d'une œuvre très importante de Rousseau. Elle fut d'abord communiquée par Mme Streckeisen-Moultou à M. Gaberel, qui en fit connaître les parties les plus essentielles dans un mémoire présenté à l'Académie des sciences morales et politiques de France en juillet 1858, puis dans son petit livre sur *Rousseau et les Genevois*. En 1861, M. G. Streckeisen-Moultou publia en entier le document lui-même dans un volume intitulé : *Œuvres et correspondance inédites de J.-J. Rousseau* ; et aux diverses interprétations qui en avaient été données par Gaberel, Prévost-Paradol, A. Sayous, s'ajoutèrent de nouvelles, dues à G. Streckeisen, Sainte-Beuve, Saint-

[1] Cette étude est extraite d'un ouvrage inédit qui pourrait être intitulé *Souvenirs de J.-J. Rousseau et de plusieurs autres*, et dont un premier fragment a paru l'an dernier dans le *Journal de Genève* sous ce titre : *Grange-Canal et J.-J. Rousseau*. Il en a été tiré à part quelques exemplaires.

René Taillandier et Ernest Naville. La plus importante des questions discutées est celle-ci : Le manuscrit de Rousseau indique-t-il, oui ou non, un dernier progrès de sa pensée religieuse ? Ernest Naville, qui a fait une étude très complète et très approfondie, bien que sommaire, du sujet et qui l'a insérée dans le *Chrétien évangélique* de 1862[1], se prononce pour l'affirmative, de même que Gaberel et G. Streckeisen ; et, ce me semble, ils ont raison.

Quelques mots d'abord sur le matériel du document, surtout d'après l'article d'Ernest Naville. Deux mois avant sa mort et dans la prévision de sa fin prochaine, Rousseau avait déposé quelques-uns de ses manuscrits entre les mains de Paul Moultou, et l'on a de bonnes raisons pour penser que ce dépôt s'enrichit très probablement de pièces provenant d'une autre origine[2].

Le manuscrit de l'*Allégorie*, qu'on peut consulter à la Bibliothèque publique de Genève[3], se compose de sept pages de l'écriture bien connue de Rousseau et a dû être écrit à deux reprises. Malgré quelques corrections, la première partie en est nette et offre les caractères d'une copie, d'une première copie. La seconde partie est d'une écriture sensiblement plus fine, les lignes en sont plus serrées, et elle est chargée de ratures et de corrections, surtout vers la fin. Elle a l'apparence d'un vrai brouillon, mais d'un

[1] Voir aussi dans la *Bibliothèque universelle* de 1862 les deux articles publiés par M. Ern. Naville à propos du volume de M. Streckeisen.

[2] « Après la mort de Rousseau, Moultou venant de Genève, et le marquis de Girardin arrivant d'Ermenonville avec d'autres papiers de Rousseau, se rendirent l'un et l'autre chez du Peyrou à Neuchâtel. Là on fit un choix en vue de l'édition qui parut à Genève en 1782, et il est certain que les manuscrits ne retournèrent pas tous aux mains de leurs premiers détenteurs, puisque les lettres de Rousseau à Moultou sont encore à Neuchâtel. » (Ern. Naville.) Voir aussi dans notre page suivante les lignes où Guillaume Moultou parle des « chiffons de papier » ou « fragments, » qui étaient en sa possession et où « Rousseau jetait ses premières idées. » L'*Allégorie* était un de ces fragments.

[3] En 1882, un legs de Mme Streckeisen lui a transmis tous les manuscrits de Rousseau qui étaient en sa possession. Voir dans le supplément du *Journal de Genève* du 14 avril 1882 une notice d'Eug. Ritter sur les manuscrits de Rousseau provenant de ce legs et sur ceux qui se trouvaient déjà dans la Bibliothèque.

brouillon corrigé, où l'auteur peut seul se reconnaître facilement. Il n'y a, soit en tête, soit dans les marges, ni titre, ni indication quelconque. L'ouvrage est complet, en ce sens qu'il n'y manque aucun feuillet, et que la rédaction s'arrêtant avant la fin de la page, paraît bien en être restée là. Mais, complet, tel que l'auteur l'a écrit, est-il terminé? Sa fin actuelle était-elle sa fin dans l'intention de Rousseau ? Les données extérieures ne fournissent aucun élément pour la réponse.

Guillaume Moultou, fils de l'ami de Rousseau, comptait publier ce fragment dans un volume dont il avait rédigé le prospectus et la préface en 1823, mais il ne put réaliser son projet. On lit dans cette préface, imprimée dans le volume publié par son petit-fils, ces lignes intéressantes : « Rousseau était profondément religieux. Dans tous ses chiffons de papier sur lesquels il jetait ses premières idées, je n'ai pas trouvé un seul mot, ayant trait à la religion, qui ne soit un hommage rendu à son Créateur, ou à Celui qui est venu avec autorité pour enseigner les hommes. Je donne au public un de ces fragments. Ce n'est encore qu'une ébauche ; mais les ébauches de Rousseau sont les pensées de son cœur. »

L'éditeur du fragment l'a intitulé : *Fiction ou morceau allégorique sur la révélation*, et l'on a coutume de l'appeler plus brièvement : l'*Allégorie*. Ernest Naville caractérise son contenu en disant qu'il « traite, sous une forme allégorique, de l'acquisition de la vérité religieuse et du rôle de Jésus-Christ dans l'histoire de la pensée humaine. »

Comme l'indique cette caractéristique, l'ouvrage se compose de deux parties très distinctes, quoique intimément unies. Nous les désignerons par le mot de *section*, pour les distinguer des deux parties qui ont été déjà signalées dans le manuscrit au point de vue de l'écriture et de la rédaction et qui ne coïncident point avec les deux *sections* déterminées par la matière elle-même. La première partie, qui paraît être une copie, comprend les cinq sixièmes de la première section ; la fin de cette section et toute la seconde ont l'aspect d'un brouillon.

On pourrait appeler la première section : la méditation du philosophe ou la philosophie à la recherche de la vérité religieuse, et la seconde : le songe du philosophe ou le paganisme, la philosophie et Jésus-Christ.

Nous considérons en effet le philosophe qui apparaît dans la première section et qui plus tard a le songe rapporté dans la seconde, comme le représentant allégorique de toute la philosophie religieuse, depuis « le premier homme qui tenta de philosopher, » dont il est parlé tout au début, jusqu'à Jean-Jacques lui-même, dont on retrouve dans le cours de la méditation toute la spéculation religieuse.

En outre, dans chacune des deux sections, nous discernons trois phases successives que, pour plus de clarté, nous mettrons aussi en relief et qui, nous l'espérons, se justifieront spontanément.

Ne pouvant guère transcrire ici toute l'Allégorie, et désirant cependant en donner une idée aussi juste et aussi complète que possible à ceux qui n'en connaissent pas le texte et pourraient avoir quelque peine à se le procurer, nous essaierons, non sans quelque tremblement, d'en extraire tout ce qui, pour notre étude, peut avoir quelque importance, en supprimant (avec indication par des points) ou en résumant les entre-deux. Le texte, toujours mis entre guillemets, sera cité tel que l'a donné M. Naville, sauf quelques détails d'écriture : lettres minuscules ou majuscules, italiques ou ordinaires.

PREMIÈRE SECTION

La méditation du philosophe ou la philosophie à la recherche de la vérité religieuse.

§ 1. Admiration de la nature.

« Ce fut durant une belle nuit d'été que le premier homme qui tenta de philosopher, livré à une profonde et délicieuse rêverie et guidé par cet enthousiasme involontaire qui transporte quelquefois l'âme hors de sa demeure et lui fait, pour ainsi dire, embrasser tout l'univers, osa élever ses réflexions

jusqu'au sanctuaire de la nature et pénétrer par la pensée, aussi loin qu'il est possible à la sagesse humaine d'atteindre. »

Suit une splendide description d'une nuit d'été tombante, digne de figurer parmi les plus beaux paysages décrits par l'auteur et sur laquelle nous aurons à revenir.

Le philosophe, « touché comme l'est toujours en pareil cas une âme sensible où règne la tranquille innocence, » se livre aux diverses impressions qu'il éprouve. « Pour les goûter plus à loisir, il se couche sur l'herbe verte et appuyant sa tête sur sa main, il promène délicieusement ses regards sur tout ce qui les flatte. Après quelques instants..., il tourne par hasard ses yeux vers le ciel, et à cet aspect qui lui est si familier..., il reste saisi d'admiration, il croit voir pour la première fois cette voûte éternelle et sa superbe parure. » Il observe à l'occident les derniers feux du couchant, aperçoit vers l'orient la douce et mélancolique lune, et distingue encore deux ou trois astres « qui se font remarquer par l'apparente irrégularité de leur route au milieu de la disposition constante et régulière de toutes les autres parties du ciel ; il considère avec je ne sais quel frémissement, la marche lente et majestueuse de cette multitude de globes qui roulent en silence au-dessus de sa tête et qui sans cesse lancent à travers les espaces des cieux une lumière pure et inaltérable. »

§ 2. Le problème métaphysique.

« Ces corps, malgré les intervalles immenses qui les séparent, ont entre eux une secrète correspondance qui les fait tous mouvoir selon la même direction, » et le philosophe « observe entre le zénith et l'horizon, avec une curiosité mêlée d'inquiétude, l'étoile mystérieuse autour de laquelle semble se faire cette révolution commune. Quelle mécanique inconcevable, » se demande-t-il, « a pu soumettre tous les astres à cette loi ; quelle main a pu lier ainsi entre elles toutes les parties de cet univers, et par quelle étrange faculté de moi-même, unies au dehors par cette loi commune, toutes ces parties le sont-elles encore dans ma pensée en une sorte de système que je soupçonne sans le concevoir ? »

D'où vient cette « régularité de mouvement, » qui n'apparaît pas seulement « dans les révolutions du ciel » et se « retrouve sur la terre dans la succession des saisons, dans l'organisation des plantes et des animaux? L'explication de tous ces phénomènes ne peut se chercher que dans la matière mue et ordonnée suivant certaines lois. Mais qui peut avoir établi ces lois et comment tous les corps s'y trouvent-ils assujettis ? Voilà ce que je ne saurais comprendre. D'ailleurs le mouvement progressif et spontané des animaux, les sensations, le pouvoir de penser, la liberté de vouloir et d'agir que je trouve en moi-même et dans mes semblables, tout cela passe les notions de mécanique que je puis déduire des propriétés connues de la matière.

Qu'elle en ait que je ne connais point et ne connaîtrai peut-être jamais, qu'ordonnée ou organisée d'une certaine manière, elle devienne susceptible de sentiment, de réflexion ou de volonté, je puis le croire sans peine ; mais la règle de cette organisation, qui peut l'avoir établie, comment peut-elle être quelque chose par elle-même...?

Si je suppose que tout est l'effet d'un arrangement fortuit, que deviendra l'idée d'ordre et le rapport d'intention et de fin, que je remarque dans toutes les parties de l'univers? J'avoue que dans la multitude de combinaisons possibles, celle qui subsiste ne peut être exclue et qu'elle a dû même trouver sa place dans l'infini des successions; mais ces successions mêmes n'ont pu se faire qu'à l'aide du mouvement, et voilà pour mon esprit une source de nouveaux embarras.

... L'idée du mouvement n'étant qu'une abstraction et ne pouvant se concevoir hors de la substance mue, il reste toujours à chercher quelle force a pu faire mouvoir la matière....

Me voilà donc réduit à supposer la chose du monde la plus contraire à toutes mes expériences, savoir la nécessité du mouvement dans la matière; car je trouve en toute occasion les corps indifférents par eux-mêmes au mouvement et au repos, et susceptibles également de l'un ou de l'autre

selon la force qui les pousse ou les retient, tandis qu'il m'est impossible de concevoir le mouvement comme une propriété naturelle de la matière, ne fût-ce que faute d'une direction déterminée.... »

§ 3. Solution du problème.

« Plongé dans ces rêveries et livré à mille idées confuses, qu'il ne pouvait ni abandonner ni éclaircir, l'indiscret philosophe s'efforçait vainement de pénétrer dans les mystères de la nature. Las enfin de flotter avec tant de contention entre le doute et l'erreur, rebuté de partager son esprit entre des systèmes sans preuves et des objections sans réplique, il était près de renoncer à de profondes et frivoles méditations, plus propres à lui inspirer de l'orgueil que du savoir, quand tout à coup un rayon de lumière vint frapper son esprit et lui dévoiler ces sublimes vérités qu'il n'appartient pas à l'homme de connaître par lui-même et que la raison humaine sert à confirmer sans servir à les découvrir. Un nouvel univers s'offrit pour ainsi dire à sa contemplation ; il aperçut la chaîne invisible qui lie entre eux tous les êtres ; il vit une main puissante étendue sur tout ce qui existe, le sanctuaire de la nature fut ouvert à son entendement comme il l'est aux intelligences célestes, et toutes les idées que nous attachons à ce mot : *Dieu*, se présentèrent à son esprit. Cette grâce fut le prix de son sincère amour pour la vérité et de la bonne foi avec laquelle, sans songer à se parer de ses vaines recherches, il consentait... à convenir de son ignorance.... A l'instant, toutes les énigmes qui l'avaient si fort inquiété s'éclaircirent à son esprit. Le cours des cieux, la magnificence des astres, la parure de la terre, la succession des êtres, les rapports de convenance et d'utilité qu'il remarquait entre eux, le mystère de l'organisation, celui de la pensée, en un mot, le jeu de la machine entière, tout devint pour lui possible à concevoir, comme l'ouvrage d'un être puissant, directeur de toutes choses ; et s'il lui restait quelques difficultés qu'il ne pût résoudre, leur solution lui paraissait plutôt au-dessus de son entendement que contraire à sa rai-

son, il s'en fiait au sentiment intérieur qui lui parlait avec tant d'énergie en faveur de sa découverte, préférablement à quelques sophismes embarrassants qui ne tiraient leur force que de la faiblesse de son esprit.

A ces grandes et ravissantes lumières, son âme, saisie d'admiration, se sentit pénétrer d'une sensation vive et délicieuse : une étincelle de ce feu divin qu'elle avait aperçue semblait lui donner une nouvelle vie ; transporté de respect, de reconnaissance et de zèle, il se lève précipitamment ; puis élevant les yeux et les mains vers le ciel et s'inclinant ensuite la face contre terre, son cœur et sa bouche adressèrent à l'Etre Divin le premier et peut-être le plus pur hommage qu'il ait jamais reçu des mortels [1].

Embrasé de ce nouvel enthousiasme, il eût voulu... le partager avec ses semblables, et ses pensées les plus délicieuses roulaient sur les projets de sagesse et de félicité qu'il se proposait de faire adopter aux hommes, en leur montrant dans les perfections de leur commun auteur la source des vertus qu'ils devaient acquérir, et dans ses bienfaits l'exemple et le prix de ceux qu'ils devaient répandre. « Allons ! s'écriait-il, transporté de zèle, portons partout, avec l'explication des mystères de la nature, la loi sublime du maître qui la gouverne et qui se manifeste dans ses ouvrages. Apprenons aux hommes à se regarder comme les instruments d'une volonté suprême qui les unit entre eux et avec un plus grand tout, à mépriser les maux de cette courte vie, qui n'est qu'un passage pour retourner à l'Etre éternel dont ils tirent leur exis-

[1] C'est ici que se termine la première partie du manuscrit. Dans le texte d'Ern. Naville, il y a : « l'Etre divin. » — Le « premier et le plus pur hommage, » dit-il en note, est bien la signature de Rousseau ; et ce trait qui rappelle vivement les habitudes de l'auteur, est mal placé dans la série des idées. — Je ne puis cependant m'associer tout à fait à cette appréciation, car, comme je l'ai dit, le philosophe mis en scène représente allégoriquement, à mes yeux, toute la philosophie religieuse depuis « le premier homme qui tente de philosopher » jusqu'à Jean-Jacques. L'éloge qui est fait ici de la prière du philosophe ne pourrait-il pas exprimer, non la pensée de l'auteur de l'Allégorie, mais celle du philosophe lui-même, encore tout imbu de cet « orgueil humain, » dont il est parlé quelques lignes plus loin ?

tence, et à s'aimer tous comme autant ds frères destinés à se réunir un jour au sein de leur Père commun. »

C'était dans ces pensées si flatteuses pour l'orgueil humain et si douces pour tout être aimant et sensible, qu'il attendait le retour du jour, impatient d'en porter un plus pur et plus éclatant dans l'esprit des autres hommes et de leur communiquer les lumières célestes qu'il venait d'acquérir. Cependant la fatigue d'une longue méditation, ayant épuisé ses esprits, et la fraîcheur de la nuit l'invitant au repos, il s'assoupit insensiblement en rêvant et méditant encore, et s'endormit profondément. Durant son sommeil les ébranlements que la contemplation venait d'exciter dans son cerveau lui donnèrent un songe extraordinaire comme les idées qui l'avaient produit. »

SECONDE SECTION

Le songe du philosophe ou le paganisme, les philosophes et Jésus-Christ.

§ 1. Le paganisme.

Tout à coup, dans son sommeil, le philosophe « se crut au milieu d'un édifice immense, formé par un Dôme éblouissant que portaient sept statues colossales au lieu de colonnes. » Ces statues représentaient les sept péchés capitaux, tels qu'ils figurent dans les livres élémentaires de l'enseignement catholique[1]. « A les regarder de près, elles étaient horribles et difformes ; mais, par l'artifice d'une perspective adroite, vue du centre de l'édifice, chacune d'elles changeait d'apparence et présentait à l'œil une figure charmante. Ces statues avaient toutes des attitudes diverses et embléma-

[1] Ern. Naville, à qui je viens d'emprunter cette explication, ajoute : « Les descriptions se rapportent aux quatre premiers. *Superbia*, *Luxuria* et *Avaritia* sont désignées de la manière la plus claire ; les serpents renaissant sans cesse figurent sans doute *Iracundia*, bien qu'avec un peu moins de netteté. » Les « sept péchés capitaux » comptent, outre l'orgueil, la luxure, l'avarice et la colère, l'envie, la gourmandise, et l'*acedia*, mot latin, venu du grec et pouvant être traduit par : paresse, tristesse, découragement, lâcheté.

tiques.... Toutes... étaient distinguées par des attributs effroyables qui devaient en faire des objets d'horreur, mais qui vus du point d'où elles paraissaient belles, semblaient être les ornements de leur beauté. Sur la clef de la voûte étaient écrits ces mots en gros caractères : *Peuples, accourez tous et servez les Dieux de la terre*[1]. Directement au-dessous, c'est-à-dire au centre du bâtiment et au point de perspective, était un grand autel heptagone sur lequel les hommes venaient en foule offrir leurs offrandes et leurs vœux aux sept statues qu'ils honoraient par mille différents rites et sous mille bizarres noms. Cet autel servait de base à une huitième statue à laquelle tout l'édifice était consacré et qui partageait les honneurs rendus à toutes les autres. Toujours environnée d'un voile impénétrable, elle était perpétuellement servie du peuple et n'en était jamais observée ; l'imagination de ses adorateurs la leur peignait d'après leurs caractères et leurs passions, et chacun, d'autant plus attaché à l'objet de son culte qu'il était plus imaginaire, ne plaçait sous ce voile mystérieux que l'idole de son cœur.

Parmi la foule qui affluait sans cesse en ce lieu, le philosophe distingua d'abord quelques hommes singulièrement vêtus et qui, au travers d'un air modeste et recueilli, avaient dans leur physionomie je ne sais quoi de sinistre qui annonçait à la fois l'orgueil et la cruauté. Occupés à introduire continuellement les peuples dans l'édifice, ils paraissaient les officiers ou les maîtres du lieu et dirigeaient souverainement le culte des sept statues. Ils commençaient par bander les yeux à tous ceux qui se présentaient à l'entrée du temple ; puis, les ayant ainsi conduits dans un coin du sanctuaire, ils ne leur rendaient l'usage de la vue que quand tous les objets concouraient à la fasciner. Que si durant le trajet, quelqu'un tentait d'ôter son bandeau, à l'instant ils prononçaient sur lui quelques paroles magiques qui lui donnaient la figure d'un monstre, sous laquelle, abhorré de tous et méconnu des siens, il ne tardait pas d'être déchiré par l'as-

[1] D'après le texte d'Ern. Naville : les dieux de la terre.

semblée. Ce qu'il y avait de plus étonnant, c'est que les ministres du temple qui voyaient à plein toutes les difformités de leurs idoles, ne les servaient pas moins ardemment que l'aveugle vulgaire. Ils s'identifiaient pour ainsi dire avec leurs affreuses divinités, et recevant en leur nom les hommages et les dons des mortels, chacun d'eux leur offrait pour son intérêt les vœux que la crainte arrachait aux peuples[1]. Le bruit continuel des hymnes et des chants d'allégresse jetait les spectateurs dans un enthousiasme qui les mettait hors d'eux-mêmes.

L'autel qui s'élevait au milieu du temple se distinguait à peine au travers des vapeurs d'un encens épais qui portait à la tête et troublait la raison ; mais, tandis que le vulgaire n'y voyait que les fantômes de son imagination agitée, le philosophe, plus tranquille, en aperçut assez pour juger de ce qu'il ne discernait plus ; l'appareil d'un continuel carnage environnait cet autel terrible ; il vit avec horreur le monstrueux mélange du meurtre et de la prostitution..., l'on entendait à la fois, par un abominable contraste, les soupirs des mourants avec ceux de la volupté.

« Ah ! s'écria le philosophe épouvanté, quel horrible spectacle ! Pourquoi mes regards se sont-ils souillés ? Hâtons-nous de quitter ce séjour infernal. » — « Il n'est pas temps encore, lui dit en le retenant l'être invisible qui lui avait déjà parlé[2], tu viens de contempler l'aveuglement des peuples, il te reste à voir quel est, en ce lieu, le destin des sages. »

§ 2. Les philosophes.

« A l'instant, le philosophe aperçut à l'entrée du temple un homme exactement vêtu comme lui, et dont l'éloignement

[1] « Les lignes suivantes, jusqu'à l'alinéa, dit Ern. Naville, ont été ajoutées à la rédaction primitive ; elles rompent un peu le mouvement littéraire de la pensée. » Je ne partage pas cette impression.

[2] « Le manuscrit portait d'abord : « Un être invisible qu'il aperçut tout d'un coup à côté de lui ; » les mots : « qui lui avait parlé » sont une correction destinée probablement à se relier à une autre correction, non effectuée, dans le commencement du morceau. » (Ern. Naville.)

l'empêcha de distinguer les traits. Cet homme, dont le port était grave et posé, n'allait point lui-même à l'autel, mais touchant subtilement au bandeau de ceux qu'on y conduisait, sans y causer de dérangement apparent, il leur rendait l'usage de la vue. Ce service fut bientôt découvert par l'indiscrétion de ceux qui le recevaient. Car la plupart d'entre eux, voyant, en traversant le temple, la laideur des objets de son culte, se refusaient d'aller à l'autel et tâchaient d'en dissuader leurs voisins. Les ministres du temple, toujours vigilants pour leur intérêt, découvrirent bientôt la source du scandale, saisirent l'homme voilé[1], le traînèrent au pied de l'autel et l'immolèrent sur-le-champ, aux acclamations unanimes de la troupe aveuglée[2].

En tournant les yeux vers l'entrée voisine, le philosophe vit un vieillard d'assez mauvaise mine, mais dont les manières et les discours faisaient bientôt oublier la physionomie. Aussitôt qu'il se présenta pour entrer, les ministres du temple apportèrent le bandeau sacré ; mais il leur dit : « Hommes divins, épargnez-vous un soin superflu pour un pauvre vieillard privé de la vue, qui vient, sous vos auspices, chercher à la recouvrer ici ; daignez seulement me conduire à

[1] Ce voile doit être le bandeau que les prêtres mettaient sur les yeux de tous ceux qui se présentaient à l'entrée du temple, d'après ce qui a été dit plus haut, et le « bandeau sacré » dont il sera bientôt question.

[2] « Quel est cet homme ? Xénophane ? Il attaqua vivement le polythéisme ; mais l'histoire parle de sa fin de vie dans l'abandon et la pauvreté, et non d'une mort tragique. Cet homme est peut-être une représentation générale et collective de l'œuvre de la philosophie. Il faut remarquer, dans tous les cas, que son action se borne à détourner du culte des statues, sans le remplacer par un autre. » (Ern. Naville.) Je ne peux pas souscrire à l'avant-dernière phrase, car dans « la représentation générale et collective de l'œuvre de la philosophie » devrait figurer surtout le grand philosophe dont il va être ensuite parlé. D'ailleurs, comme nous l'avons dit, nous voyons cette représentation déjà dans le philosophe que la première section nous montre méditant, et la seconde, faisant un songe. Nous dirions en somme : cet homme semble désigner Xénophane, non pas proprement comme individu, mais comme représentant de l'œuvre négative de la philosophie en général. Il est digne de remarque que Rousseau dit expressément à propos de ce sage que le philosophe ne put distinguer ses traits, à cause de l'éloignement où il en était.

l'autel, afin que je rende hommage à la divinité et qu'elle me guérisse. » Comme il affectait de heurter assez lourdement les objets qui étaient autour de lui, l'espoir du miracle fit oublier d'en mieux constater le besoin ; la cérémonie du bandeau fut omise comme superflue, et le vieillard fut introduit, appuyé sur un jeune homme qui lui servait de guide, et auquel on ne fit aucune attention [1].

Effrayé de l'aspect hideux des sept statues et du sang qu'il voyait ruisseler autour de la huitième, ce jeune homme tenta vingt fois de s'échapper et de fuir hors du temple ; mais retenu par le vieillard d'un bras vigoureux, il fut contraint de le mener, ou plutôt de le suivre, jusqu'à l'enceinte du sanctuaire, pour observer ce qu'il voyait et travailler un jour à l'instruction des hommes. Aussitôt l'aveugle prétendu, sauta légèrement sur l'autel, découvrit d'une main hardie la statue et l'exposa sans voile à tous les regards. On voyait peintes sur son visage l'extase avec la fureur ; sous ses pieds elle étouffait l'humanité personnifiée ; mais ses yeux étaient tendrement tournés vers le ciel ; de sa main gauche, elle tenait un cœur enflammé, et, de l'autre, elle acérait un poignard [2].

Cet aspect fit frémir le philosophe ; mais loin de révolter les spectateurs, ils n'y virent, au lieu d'un air de cruauté, qu'un enthousiasme céleste, et sentirent augmenter pour la statue ainsi découverte le zèle qu'ils avaient eu pour elle sans la connaître.

« Peuples, leur cria d'un ton plein de feu l'intrépide vieillard, qui s'en aperçut, quelle est votre folie de servir des Dieux [3] qui ne cherchent qu'à vous nuire, et d'adorer des êtres encore plus malfaisants que vous ? Ah ! loin de les forcer

[1] Ce vieillard, « d'assez mauvaise mine, » c'était évidemment Socrate, et le jeune homme qni l'accompagnait, c'était Platon.

[2] « La statue sous le voile était pour chacun l'idole de son propre cœur ; dévoilée, elle représente le fanatisme. Le lien des deux idées est, je pense, celui-ci : dans l'exercice d'une religion intolérante, l'bomme, sous prétexte de rendre un culte à la divinité, ne sert en réalité que ses propres passions. » (Ern. Naville.)

[3] Texte Naville : des dieux.

par d'indiscrets sacrifices à songer à vous pour vous tourmenter, tâchez plutôt qu'ils vous oublient, vous en serez moins misérables. Vous croyez leur plaire en détruisant leurs ouvrages? que pouvez-vous espérer d'eux, sinon qu'ils vous détruisent à leur tour? Servez Celui qui veut que tous soient heureux, si vous voulez être heureux vous-mêmes[1]. »

Les ministres ne lui permirent pas de poursuivre, et, l'interrompant à grand bruit, ils demandèrent au peuple justice de cet ingrat qui, pour prix d'avoir recouvré, disaient-ils, la vue sur l'autel de la déesse, osait en profaner la statue et en décrier le culte. Aussitôt tout le peuple se jeta sur lui, prêt à le mettre en pièces; mais les ministres, voyant sa mort assurée, voulurent la revêtir d'une forme juridique, et le firent condamner par l'assemblée à l'eau verte, sorte de mort souvent imposée aux sages. Tandis qu'on préparait la liqueur, les amis du vieillard voulurent l'emmener secrètement, mais il refusa de les suivre : « Laissez-moi, leur dit-il, aller recevoir le prix de mon zèle de celui qui en est l'objet. En vivant parmi ces peuples, ne m'étais-je pas soumis à leurs lois, et dois-je les enfreindre au moment qu'elles me couronnent; ne suis-je pas trop heureux, après avoir consacré mes jours au progrès de la vérité, de pouvoir lui consacrer encore la fin d'une vie que la nature allait me redemander? O mes amis..., je serais soupçonné de n'avoir vécu qu'en sophiste, si je craignais de mourir en philosophe. » Après ce discours, il reçut la coupe des sages, et l'ayant bue avec un air serein, il s'entretint paisiblement avec ses amis de l'immortalité de l'âme et des grandes vérités de la nature, que le philosophe écouta d'autant plus attentivement qu'elles se rapportaient à ses précédentes méditations. Mais le dernier discours du vieillard, qui fut un hommage très distinct à cette statue qu'il avait dévoilée, jeta dans l'esprit du philosophe un doute et un embarras dont il ne se tira jamais bien, et il fut toujours incertain si ces paroles renfermaient un sens allégorique

[1] « Le rôle de Socrate n'est pas purement négatif, comme celui de la philosophie antérieure. Au culte de l'idole malfaisante, il veut substituer le culte du Dieu bon. » (Ern. Naville.)

ou simplement un acte de soumission au culte établi par les lois...[1]. »

§ 3. Jésus-Christ.

« Frappé de tout ce qu'il venait de voir, le philosophe réfléchissait profondément sur ces terribles scènes, quand tout à coup une voix se fit entendre dans les airs, prononçant distinctement ces mots : « C'est ici le fils de l'homme, les » cieux se taisent devant lui, terre, écoutez sa voix[2]. » Alors levant les yeux, il aperçut sur l'autel un personnage dont

[1] « Allusion au passage si connu de Phédon : « Criton, dit-il, et ce furent ses » dernières paroles, nous devons un coq à Esculape, n'oublie pas d'acquitter cette » dette. » « En reconnaissance de sa guérison de la maladie de la vie actuelle, » dit une note de Cousin, sur cet endroit de sa traduction. Si l'on s'attache à ces mots isolés, Rousseau sans doute sera jugé leur accorder trop d'importance. Mais ces mots répondent à l'ensemble de la vie de Socrate, qui élevait les pensées de ses disciples bien au-dessus de l'idolâtrie vulgaire, et suivait toutefois le culte de son pays. On peut d'aillenrs discuter la question du monothéisme de Socrate, se demander s'il admettait l'existence d'un seul Dieu, ou celle d'un Dieu suprême, d'un Jupiter philosophique. La pensée de Rousseau au sujet du maître de Platon est donc parfaitement conforme à l'histoire. Elle se ramène à ces deux assertions : Socrate n'est peut-être pas parvenu à une connaissance de Dieu pure de toute erreur ; Socrate certainement n'a pas hésité à communiquer à son peuple les lumières religieuses auxquelles il était parvenu. » (Ern. Naville.)

[2] Texte Naville : Le Fils de l'homme. Il ne faudrait pas voir dans la lettre minuscule qui dans l'original commence le mot : fils, un caractère moins honorifique que celui qu'indique d'ordinaire la majuscule. Toute cette parole qui descend des airs, est, dans son expressive brièveté, de l'ordre du sublime, et celui-ci trouve sa véritable expression dans une extrême simplicité. — Une interprétation analogue me semble applicable aux derniers mots de la parole : « Terre, écoutez », où l'on pourrait relever une superficielle incorrection. Le mot « terre » en effet désigne une unité, et le mot « écoutez » ne saurait s'expliquer comme pluriel de courtoisie, de politesse convenue, mais comme simple pluriel, supposant une pluralité, celle des hommes qui habitent la terre et dont chacun doit entendre l'appel et y bien répondre. Il y a en musique des accords discordants qui dans l'ensemble ne font que rehausser l'harmonie, et, en peinture, les yeux du *bambino* dans certaines toiles de Raphaël ont une expression extraordinaire et très belle, qui cependant ne paraît provenir que d'un regard un peu louche. — Ces remarques sur la parole qui vient des airs sont confirmées soit par le contraste qu'elle forme avec l'emphatique inscription de la clef de voûte du Dôme : Peuples, accourez tous, et servez les Dieux de la terre, soit par le caractère de la grande déclaration du Fils de l'homme, qui va suivre.

l'aspect imposant et doux le frappa d'étonnement et de respect : son vêtement était populaire et semblable à celui d'un artisan, mais son regard était céleste, son maintien modeste, grave, et moins apprêté que celui même de son prédécesseur. Ses traits avaient je ne sais quoi de sublime, où la simplicité s'alliait à la grandeur, et l'on ne pouvait l'envisager sans se sentir pénétré d'une émotion vive et délicieuse qui n'avait sa source dans aucun sentiment connu des hommes. « O mes » Enfants ! dit-il d'un ton de tendresse qui pénétrait l'âme, je » viens expier et guérir vos erreurs ; aimez celui qui vous » aime et connaissez celui qui est[1]. » A l'instant, saisissant la statue, il la renverse sans effort, et montant sur le piédestal avec aussi peu d'agitation, il semblait prendre sa place plutôt qu'usurper celle d'autrui[2]. Son air, son ton, son geste causaient dans l'assemblée une extraordinaire fermentation ; le peuple en fut saisi jusqu'à l'enthousiasme, les ministres en furent irrités jusqu'à la fureur, mais à peine étaient-ils écoutés. L'homme populaire et ferme, en prêchant une morale divine, entraînait tout : tout annonçait une révolution, il n'avait qu'à dire un mot et ses ennemis n'étaient plus.

[1] Texte Naville : O mes enfants... aimez Celui qui vous aime et connaissez *Celui qui est*. La majuscule qui dans le manuscrit est en tête du mot : « Enfants » me semble s'expliquer comme un moyen d'exprimer graphiquement l'extraordinaire accent avec lequel parlait le Fils de l'homme. — Quant à la minuscule qui commence les deux « celui », soit le premier qui se rapporte au Fils de l'homme, soit le second qui concerne le Père céleste, et à l'absence de lettres italiques pour désigner Celui-ci, en faisant allusion à Ex. 3, 14, elles me semblent encore s'expliquer par l'extrême simplicité qui caractérise le sublime.

[2] « Il y a peut-être ici une réminiscence de ce passage du Nouveau Testament : « Jésus-Christ étant en forme de Dieu, n'a point regardé comme une usurpation d'être égal à Dieu.» (Phil. II, 6.) Il serait facile d'établir, par une série de renvois, que la fin de l'Allégorie est toute pénétrée de la pensée et de la langue des saintes Ecritures. » (Ern. Naville.) Je dois seulement observer que la traduction susmentionnée est bien conforme à celle donnée par David Martin, mais qu'elle ne semble pas exacte, comme l'avaient déjà jugé Osterwald, la Bible de Genève de 1723, plus récemment Oltramare, Segond, etc., et qu'on doit traduire, non pas : comme une usurpation, mais : comme une proie. L'idée exprimée par Rousseau n'en est pas moins biblique, mais en vertu d'autres passages et de l'ensemble même de l'enseignement du Nouveau Testament.

Mais celui qui venait détruire la sanguinaire intolérance n'avait garde de l'imiter ; il n'employa que les voies qui convenaient aux choses qu'il avait à dire et aux fonctions dont-il s'était chargé, et le peuple, dont toutes les passions sont des fureurs, en devint moins zélé et négligea de le défendre, en voyant qu'il ne voulait point attaquer. Après le témoignage de force et d'intrépidité qu'il venait de donner, il reprit son discours avec la même douceur qu'auparavant ; il peignit l'amour des hommes et toutes les vertus avec des traits si touchants et des couleurs si aimables que, hors les officiers du temple..., nul ne l'écoutait sans être attendri et sans aimer mieux ses devoirs et le bonheur d'autrui. Son parler était simple et doux, et pourtant profond et sublime ; sans étonner l'oreille, il nourrissait l'âme : c'était du lait pour les enfants et du pain pour les hommes. Lui ployait le fort et consolait le faible, et les génies les moins proportionnés entre eux le trouvaient tous également à leur portée. Il ne haranguait point d'un ton pompeux et soutenu, mais ses discours familiers brillaient de la plus saisissante éloquence, et ses instructions étaient des fables et des apologues, des entretiens communs, mais pleins de justesse et de profondeur. Rien ne l'embarrassait ; les questions les plus captieuses que le désir de le perdre lui faisait proposer, avaient à l'instant des solutions dictées par la sagesse ; il ne fallait que l'entendre une fois pour être persuadé : on sentait que le langage de la vérité ne lui coûtait rien, parce qu'il en avait la source en lui-même. »

SECOND CHAPITRE

Etude directe de l'Allégorie.

Abstraction faite des deux parties qu'on distingue dans le manuscrit d'après l'écriture et la rédaction, et des deux sections renfermant l'une un récit, l'autre une vision, on pourrait, d'après les sujets traités, en discerner trois : le premier concernant la philosophie ; le second, le paganisme et ses rapports avec les philosophes ; le troisième, Jésus-Christ.

Nous suivrons cette nouvelle division pour l'examen du fond de l'Allégorie.

Ces trois sujets sont intimément liés. Cela est évident pour le second et le troisième, qui se rattachent également à la vision et dont l'un relate l'insuccès de la philosophie aux prises avec le paganisme, l'autre, la victoire de Jésus-Christ sur celui-ci. Mais cela n'est pas moins vrai, soit pour les deux premiers sujets, où l'on voit la philosophie d'abord projetant de lutter, puis luttant vainement contre le paganisme, soit même pour le premier et le troisième, comme nous l'indiquerons plus loin.

§ 1. La philosophie à la recherche de la vérité religieuse.

Ainsi que nous l'avons dit, le philosophe de l'Allégorie, à la fois penseur et songeur, nous semble représenter toute la philosophie religieuse, depuis « le premier homme qui tenta de philosopher » jusqu'à Jean-Jacques dont on retrouve la pensée dans le récit de la méditation. Ce qui justifie ce point de vue, c'est l'ensemble même de l'Allégorie, c'est en particulier l'intime rapport établi entre la méditation du philosophe et l'enseignement des sages opposés au paganisme. Le philosophe lui-même ne manque pas de remarquer que le premier qui entre en lice était « exactement vêtu comme lui » et que le dernier entretien du second avec ses amis se rapportait « précisément à ses propres méditations de la veille. » — Une autre confirmation est fournie par la description du paganisme dans la vision, car il y est bien envisagé, lui aussi, dans son ensemble. Cela ressort de tout le texte et en particulier soit de l'inscription de la clef de voûte de l'immense édifice : « Peuples, accourez tous et servez les Dieux de la terre, » soit de ce qui est dit du grand autel « sur lequel les hommes venaient en foule offrir leurs offrandes et leurs vœux aux sept statues qu'ils honoraient par mille différents rites et sous mille bizarres noms, » soit enfin de la parole de « l'être invisible » qui dit d'abord au philosophe : « Tu viens de contempler l'aveuglement des peuples. »

Le philosophe solitaire apparaît d'abord comme « livré à

une profonde et douce rêverie » dans une splendide soirée d'été. Après avoir admiré tout ce qui l'entoure, il tourne les yeux vers le ciel qu'il croit contempler pour la première fois, tant il y découvre ou entrevoit de merveilles. Il est surtout saisi par la pensée du mouvement si régulier et si grandiose des astres, il se demande quelle main a pu établir un ordre pareil et l'établir aussi sur la terre « dans la succession des saisons, dans l'organisation des plantes et des animaux. » Mais il ne tarde pas à constater que dans l'univers il n'y a pas seulement du mécanisme ; car autrement comment expliquer « le mouvement spontané des animaux, les sensations, le pouvoir de penser, la liberté de vouloir et d'agir, » qu'il trouve en lui-même et dans ses semblables. Il se lance alors dans diverses questions de haute métaphysique qu'il ne peut résoudre et qui lui causent une telle angoisse qu'il ne peut plus même jouir de la nature. « Las enfin de flotter avec tant de contention entre le doute et l'erreur, rebuté de partager son esprit entre des systèmes sans preuves et des objections sans réplique, il était près de renoncer à de profondes et frivoles méditations, quand tout à coup un rayon de lumière vint frapper son esprit et lui dévoiler les sublimes vérités qu'il n'appartient pas à l'homme de connaître par lui-même. Un nouvel univers s'offrit pour ainsi dire à sà contemplation ; il aperçut la chaîne invisible qui lie entre eux tous les êtres ; il vit une main puissante étendue sur tout ce qui existe, le sanctuaire de la nature fut ouvert à son entendement, comme il l'est aux intelligences célestes, et toutes les idées que nous attachons à ce mot : Dieu, se présentèrent à son esprit. Cette grâce fut le prix de son sincère amour pour la vérité et de la bonne foi avec laquelle, sans songer à se parer de ses vaines recherches, il consentait à convenir de son ignorance. A l'instant, toutes les énigmes qui l'avaient si fort inquiété s'éclaircirent à son esprit. Tout devint pour lui possible à concevoir comme l'ouvrage d'un être puissant, directeur de toutes choses ; et s'il lui restait quelques difficultés qu'il ne pût résoudre, leur solution lui paraissait plutôt au-dessus de son entendement

que contraire à sa raison, il s'en fiait au sentiment intérieur qui lui parlait avec tant d'énergie en faveur de sa découverte. Transporté de respect, de reconnaissance et de zèle, il se lève précipitamment, puis, élevant les yeux et les mains vers le ciel et s'inclinant ensuite la face contre terre, son cœur et sa bouche » rendent hommage à Dieu. Mais « embrasé de ce nouvel enthousiasme, il songe déjà à en faire part à ses semblables et forme » maints projets de sagesse et de félicité qu'il se proposait de leur « faire adopter, en leur montrant dans les perfections de leur commun auteur la source des vertus qu'ils devaient acquérir, et dans ses bienfaits l'exemple et le prix de ceux qu'ils devaient répandre. C'était dans ces pensées si flatteuses pour l'orgueil humain, qu'il attendait le retour du jour, impatient de communiquer les lumières célestes qu'il venait d'acquérir. » Cependant, sous l'influence de la fatigue, et de la fraîcheur de la nuit, « il s'assoupit insensiblement. »

Cherchons à nous rendre bien compte de la véritable illumination, le mot étant pris dans son meilleur sens, qui s'opéra dans l'esprit du philosophe. Elle arrive subitement, au moment même où il semble désespérer d'atteindre à la vérité, et elle ne vient pas de lui-même, de son « sentiment intérieur, » qui ne fait que confirmer énergiquement les vérités qu'il vient d'acquérir, ce sont des « lumières célestes, » c'est-à-dire venant du ciel. Cette acquisition, il la doit à « un rayon de lumière qui vint frapper son esprit et lui dévoiler (c'est-à-dire lui révéler) les vérités qu'il n'appartient pas à l'homme de connaître par lui-même. » C'est « une grâce » qui lui est accordée et qui l'est « comme prix de son sincère amour pour la vérité et de la bonne foi avec laquelle il consentait à convenir de son ignorance, » c'est-à-dire en retour d'un acte d'humilité. Il l'appelle une « découverte, » et c'en est bien une, mais il la doit à une révélation de grâce. Aussi est-il « transporté de respect et de reconnaissance, » et pressé d'adorer, de prier de tout son cœur « l'Etre Divin » qui vient de se dévoiler à lui et mérite sa reconnaissance pour les innombrables bienfaits dont il est la source, en parti-

culier, pour les lumières qui remplissent son âme de joie.

Il y a bien là une véritable illumination, et elle résulte d'une véritable Révélation provenant du dehors et d'en haut, du ciel, de Dieu même. Bientôt nous pourrons reconnaître quelque chose de plus sur le comment de cette Révélation.

Il faut aussi constater que le zèle de propagande du philosophe n'était pas pur de tout orgueil, ni de toute impatience, et le texte laisse bien entrevoir qu'il se faisait de singulières illusions sur la réalisation « des projets de sagesse et de félicité qu'il se proposait de faire adopter » à ses semblables.

§. 2. Le paganisme et la philosophie, ou « l'aveuglement des peuples et le destin des sages. »

Le philosophe avait médité sur la nature qu'il admirait, et il était ainsi arrivé à se poser des problèmes métaphysiques du plus haut intérêt, mais qu'il ne pouvait résoudre. Il avait ensuite été subitement gratifié d'une mystérieuse révélation lui donnant des « lumières célestes » sur le « sanctuaire de la nature » et le remplissant d'enthousiasme pour leur divulgation, mais sans le purifier de tout orgueil et de toute impatience, ni l'éclairer sur la difficulté de la tâche pour sa propre faiblesse. Maintenant il allait recevoir encore d'autres renseignements non moins importants, et c'était l'histoire qui devait les lui fournir. Ils lui furent donnés dans le sommeil qui suivit sa méditation, et ils portèrent d'abord sur le véritable état religieux de l'humanité livrée à elle-même, puis sur les impuissants efforts déjà faits par d'autres philosophes pour amener les hommes à de plus saines idées sur la divinité.

Dans le songe qu'il eut alors, c'est une vue d'ensemble sur le paganisme de tous les temps et de toutes les formes, qui lui fut présentée pour l'instruire de toutes ses horreurs et de toutes ses séductions. Il y a là un tableau génial, admirable par la profondeur et la richesse des idées, et d'un superbe raccourci.

Le philosophe « se voit tout à coup au milieu d'un édifice immense, formé par un Dôme éblouissant que portaient sept

statues colossales, » représentant les sept grands vices que distinguait la théologie du moyen âge. « A les regarder de près, elles étaient horribles et difformes ; mais, par l'artifice d'une perspective adroite, vue du centre de l'édifice, chacune d'elles changeait d'apparence et présentait à l'œil une figure charmante. Sur la clef de la voûte étaient écrits ces mots en gros caractères : *Peuples, accourez tous et servez les Dieux de la terre.* » Les dieux de ce temple étaient bien en effet ceux qu'enfantait l'humanité livrée à elle-même et à ses passions. Directement au-dessous de l'inscription, était le grand autel « sur lequel les hommes venaient en foule offrir leurs offrandes et leurs vœux aux sept statues. Il servait de base à une huitième statue à laquelle tout l'édifice était consacré et qui partageait les honneurs rendus à toutes les autres. » Elle était « toujours environnée d'un voile impénétrable ; l'imagination de ses adorateurs la leur peignait d'après leurs caractères et leurs passions, et chacun, d'autant plus attaché à l'objet de son culte qu'il était plus imaginaire, ne plaçait sous ce voile mystérieux que l'idole de son cœur. »

Un instant le philosophe put la voir dévoilée, et il vit « peintes sur son visage, l'extase avec la fureur ; sous ses pieds, elle étouffait l'humanité personnifiée, mais ses yeux étaient tendrement tournés vers le ciel ; de la main gauche, elle tenait un cœur enflammé, et de l'autre, elle acérait un poignard. » Cette statue symbolise bien le fanatisme.

« Parmi la foule qui affluait sans cesse en ce lieu, le philosophe distingua d'abord quelques hommes singulièrement vêtus et qui, au travers d'un air modeste et recueilli, avaient dans leur physionomie je ne sais quoi de sinistre qui annonçait à la fois l'orgueil et la cruauté. Occupés à introduire continuellement les peuples dans l'édifice, ils paraissaient les officiers ou les maîtres du lieu et dirigeaient souverainement le culte des sept statues. Ils commençaient par bander les yeux à tous ceux qui se présentaient à l'entrée du temple ; puis, les ayant conduits dans un coin du sanctuaire, ils ne leur rendaient l'usage de la vue que quand tous les objets concouraient à la fasciner. Que si, durant le trajet, quelqu'un

tentait d'ôter son bandeau, à l'instant ils prononçaient sur lui quelques paroles magiques qui lui donnaient la figure d'un monstre, sous laquelle, abhorré de tous et méconnu des siens, il ne tardait pas d'être déchiré par l'assemblée. » Et ces ministres du temple n'étaient point de purs imposteurs, ils se dupaient eux-mêmes en exerçant leurs odieuses fonctions. « Ce qu'il y avait de plus étonnant, » c'est que, voyant « à plein toute la difformité de leurs idoles, ils ne les servaient pas moins ardemment que l'aveugle vulgaire. Ils s'identifiaient pour ainsi dire avec leurs affreuses divinités, et recevant en leur nom les hommages et les dons des peuples, chacun d'eux leur offrait pour son intérêt les vœux que la crainte arrachait aux peuples.

Le bruit continuel des hymnes et des chants d'allégresse jetait les spectateurs dans un enthousiasme qui les mettait hors d'eux-mêmes. L'autel se distinguait à peine au travers des vapeurs d'un encens épais qui portait à la tête et troublait la raison ; mais, tandis que le vulgaire n'y voyait que les fantômes de son imagination agitée, le philosophe, plus tranquille, en aperçut assez pour juger de ce qu'il ne discernait plus ; l'appareil d'un continuel carnage environnait cet autel terrible ; il vit avec horreur le monstrueux mélange du meurtre et de la prostitution. L'on entendait à la fois, par un abominable contraste, les soupirs des mourants avec ceux de la volupté. »

Le philosophe, épouvanté, voulait au plus tôt quitter ce « séjour infernal, » mais il en fut empêché par « l'être invisible qui lui avait déjà parlé » et qui lui dit : « Tu viens de contempler l'aveuglement des peuples, il te reste à voir le destin des sages. »

A l'instant même il aperçut l'un d'eux à l'entrée du temple. Il « n'allait point lui-même à l'autel, mais touchant subtilement au bandeau de ceux qu'on y conduisait, sans y causer de dérangement apparent, il leur rendait l'usage de la vue. Ce service fut bientôt découvert, » car, voyant la laideur des objets du culte, ils s'éloignaient de l'autel et cherchaient à en éloigner ceux qu'ils rencontraient. Les ministres du

temple s'emparèrent de l'auteur du scandale et le « traînèrent au pied de l'autel où ils l'immolèrent sur-le-champ, » à d'unanimes acclamations.

Un autre sage, un vieillard, accompagné d'un jeune homme, voulut ensuite entrer dans le temple, et il réussit à se faire dispenser du bandeau, alléguant qu'il était aveugle et qu'il venait pour recouvrer la vue. Mais, arrivé devant l'autel, il « sauta légèrement sur lui, découvrit d'une main hardie la statue et l'exposa sans voile à tous les regards. Cet aspect fit frémir le philosophe, » tandis que les spectateurs, loin d'en être révoltés, ne virent dans l'horrible statue dévoilée, « au lieu d'un air de cruauté, qu'un enthousiasme céleste. » Cependant l'intrépide vieillard, qui s'en aperçut, s'efforçait de leur démontrer que c'était une folie que d'adorer des êtres encore plus malfaisants que nous. « Servez Celui qui veut que tous soient heureux, si vous voulez être heureux vous-mêmes, » leur disait-il, quand il fut interrompu à grand bruit par les ministres du culte. « Ils demandèrent au peuple justice de cet ingrat qui, pour prix d'avoir recouvré la vue sur l'autel de la déesse, osait en profaner la statue et en décrier le culte. Aussitôt tout le peuple se jeta sur lui, prêt à le mettre en pièces ; mais les ministres, voyant sa mort assurée, voulurent la revêtir d'une forme juridique et le firent condamner par l'assemblée à boire l'eau verte. »

Après avoir vidé la coupe avec sérénité, le sage « s'entretint paisiblement avec ses amis de l'immortalité de l'âme et des grandes vérités de la nature. » Mais sa dernière parole laissa dans l'esprit du philosophe un doute pénible : il se demanda toujours si elle avait un sens allégorique où si elle était un simple acte de soumission au culte légal.

Il n'en restait pas moins bien renseigné sur la difficulté de la tâche qu'il s'était proposé d'entreprendre. Il se rendait compte du véritable état religieux de l'humanité et de l'insuffisance des efforts déjà tentés par d'héroïques sages pour l'éclairer et la rendre meilleure. Mais l'histoire lui réservait encore un enseignement suprême, tout autrement consolant et encourageant.

§ 3. Jésus-Christ.

« Frappé de tout ce qu'il venait de voir, le philosophe réfléchissait profondément sur ces terribles scènes, quand tout à coup une voix se fit entendre dans les airs, prononçant distinctement ces mots : *C'est ici le fils de l'homme*; *les cieux se taisent devant lui, terre, écoutez sa voix!*

Alors, levant les yeux, il aperçut sur l'autel un personnage dont l'aspect imposant et doux le frappa d'étonnement et de respect : son vêtement était populaire, mais son regard était céleste. Ses traits avaient je ne sais quoi de sublime, où la simplicité s'alliait à la grandeur, et l'on ne pouvait l'envisager sans se sentir pénétré d'une émotion vive et délicieuse qui n'avait sa source dans aucun sentiment connu des hommes. « *O mes Enfants*, dit-il, *je viens expier et guérir vos erreurs; aimez celui qui vous aime, et connaissez celui qui est!* »

A l'instant, saisissant la statue, il la renversa sans effort, et montant sur le piédestal avec aussi peu d'agitation, il semblait prendre la place qui lui appartenait.

« Son air, son ton, son geste causaient dans l'assemblée une extraordinaire fermentation; le peuple en fut saisi jusqu'à l'enthousiasme, les ministres en furent irrités jusqu'à la fureur, mais à peine étaient-ils écoutés. L'homme populaire et ferme, en prêchant une morale divine, entraînait tout : tout annonçait une révolution, il n'avait qu'à dire un mot, et ses ennemis n'étaient plus. Mais celui qui venait détrôner la sanguinaire intolérance n'avait garde de l'imiter; et le peuple dont toutes les passions sont des fureurs, en devint moins zélé, et négligea de le défendre, en voyant qu'il ne voulait point attaquer.

Après le témoignage de force et d'intrépidité qu'il venait de donner, il reprit son discours avec la même douceur qu'auparavant. Son parler était simple et pourtant profond et sublime; sans étonner l'oreille, il nourrissait l'âme : c'était du lait pour les enfants et du pain pour les hommes. Les génies les moins proportionnés entre eux le trouvaient également à leur portée. Il ne fallait que l'entendre une fois pour être

persuadé : on sentait que le langage de la vérité ne lui coûtait rien, parce qu'il en avait la source en lui-même. »

C'est bien ici qu'il faut revenir sur le mystérieux rayon qui a joué un rôle si important et si bienfaisant dans la méditation du philosophe. « Un trait me frappe et me semble une lumière, dit Ern. Naville. Le philosophe s'endort dans la pensée « flatteuse pour l'orgueil humain, » d'être le révélateur de Dieu. Il trouvera sa gloire dans le bien qu'il est appelé à faire. Cette idée de l'orgueil forme la transition des deux parties » (nos deux sections) « de l'Allégorie. Est-ce sans intention ? Il ne le semble pas. Que signifie le songe, c'est-à-dire l'histoire du genre humain ? La révélation de Dieu est dès longtemps accomplie. L'orgueil du rêveur sera abaissé par cette découverte. Il y a là une liaison d'idées sinon évidente, au moins très probable. Voici comment on peut l'entendre : le rayon de lumière qui a éclairé le philosophe est un rayon émané de Celui qui a rendu témoignage à la vérité, comme la possédant par lui-même : c'est ce que le songe révèle. Ce rayon obscurci par les ténèbres d'un « siècle sans foi [1], » sort des nuages et brille comme une clarté nouvelle et subite aux yeux de l'âme modeste, aimant mieux recevoir la vérité avec gratitude, que de décorer du nom de philosophie une recherche présomptueuse et sans résultat. »

Le grand enseignement donné au philosophe était assurément celui-ci : Jésus a fait ce qui était absolument au-dessus de la puissance des sages ; il a renversé l'édifice monstrueux du paganisme en faisant toujours plus triompher dans l'humanité la vérité sur Dieu et sur ces religieux mystères que la raison humaine ne saurait que confirmer. C'est Jésus qui les a révélés avec une incomparable puissance.

Il me semble cependant que, dans la vision, ce qui est peut-être le plus en saillie, ce n'est pas seulement l'œuvre révélatrice du Seigneur Jésus, mais aussi la divinité de sa personne ; elle ressort de tous les traits.

Rappelons d'abord la voix qui se fait entendre dans les

[1] Dans une lettre du 14 février 1769, Rousseau écrit : « Jésus que ce siècle sans foi a méconnu, parce qu'il est indigne de le connaître. »

airs, prononçant distinctement ces mots : *C'est ici le fils de l'homme; les cieux se taisent devant lui ; terre, écoutez sa voix !* C'est donc à la terre entière qu'elle est destinée et avant d'y retentir, elle était déjà bien connue des cieux.

La voix qui se fit entendre dans les airs était en quelque sorte la contre-partie de l'inscription de l'horrible temple : *Peuples, accourez tous et servez les Dieux de la terre !* Et quel contraste n'y avait-il pas là ! L'inscription était de fabrique humaine et mensongère ; les dieux de la terre n'étaient eux-mêmes que mensonges. La voix venait réellement du ciel, et elle annonçait la présence visible du Fils unique du vrai Dieu, du Dieu vivant. Pareille avait été déjà celle que jadis on avait ouïe sur les bords du Jourdain et sur la montagne de la Transfiguration.

Le Fils unique de Dieu est ici désigné par le titre mystérieux de Fils de l'homme, mais on se tromperait fort en y voyant la simple désignation de Jésus comme homme, si parfait qu'il pût être. L'expression est prise dans le sens auguste qu'elle avait dans la fameuse prophétie de Daniel et qu'elle a si souvent dans nos Evangiles. Ce qui le montre péremptoirement, ce sont les mots qui l'accompagnent : « les cieux se taisent devant lui, » et tout ce qui suit.

Relevons-y quelques détails. Le Fils de l'homme apparaît de suite sur l'autel lui-même, et son aspect imposant et doux frappe d'étonnement et de respect. Son regard est céleste. Son visage a je ne sais quoi de sublime, où la simplicité s'allie à la grandeur. Rien qu'en le voyant, on éprouve une émotion vive et délicieuse qui n'a sa source dans aucun sentiment connu des hommes. La première parole qu'il prononce est celle-ci : « O mes Enfants ! je viens expier et guérir vos erreurs. » Il s'adresse d'emblée aux hommes, non pas comme ses frères, mais comme ses Enfants. C'est en Père qu'il leur parle. Et aussitôt il saisit l'infâme statue et la renverse sans effort; puis, de l'autel où il était, il monte lui-même au-dessus, sur le piédestal, et il s'y installe comme à sa vraie place. — La morale qu'il enseigne est une morale divine. Son parler est dans sa simplicité profond et sublime, également à

la portée de tous. Il ne faut que l'entendre une fois pour être persuadé : on sent que le langage de la vérité ne lui coûte rien, parce qu'il en a la source en lui-même.

Je suis aussi très frappé de la première parole prononcée par le Fils de l'homme : « O mes Enfants! je viens expier et guérir vos erreurs. » Ces erreurs ne peuvent être simplement des opinions erronées, des erreurs de l'intelligence. On n'a pas à expier de pareilles erreurs, qui ne sont en elles-mêmes ni immorales ni coupables. On ne peut avoir à expier que ce qui mériterait une punition, que ce qui implique la coopération de la volonté et du cœur, c'est-à-dire une désobéissance à Dieu, une violation de sa loi. Le vrai sens du mot erreur me semble être ici celui d'égarement, se rapportant à la conduite entière et supposant une détermination de la volonté. Littré donne comme second sens du mot « l'action d'errer moralement ou intellectuellement, » et comme sens du pluriel « dérèglement des mœurs. » Rousseau lui-même rapproche du mot erreur celui de s'égarer, quand il écrit dans la *Nouvelle Héloïse* : « Vous avez corrigé ou supporté mes erreurs quand je me suis égaré, », et, dans la *Lettre à M. de Beaumont* : « J'ai prouvé que les écarts de la jeunesse, qu'on se plaint de ne pouvoir réprimer par ces moyens, en étaient l'ouvrage. Dans quelles erreurs, dans quels excès, abandonnée à elle-même, ne se précipiterait-elle donc pas? La jeunesse ne s'égare jamais d'elle-même; toutes les erreurs lui viennent d'être mal conduite. » Il écrit aussi dans la même Lettre : « La raison nous dit qu'un homme n'est punissable que pour les fautes de sa volonté, » et plus loin : « Tel homme, stupide et grossier, quoique simple et vrai, tel esprit sans erreur et sans vice, peut par une ignorance involontaire, ne pas remonter à l'auteur de son être et ne pas concevoir ce qu'est Dieu, sans que cette ignorance le rende responsable d'un défaut auquel son cœur n'a point consenti[1]. »

« Je viens expier et guérir vos erreurs » signifie donc en bon français : je viens, innocent, souffrir pour vous, cou-

[1] *Œuvres*, Genève, 1782. *Nouvelle Héloïse*, t. III, p. 281. *Lettre à M. de Beaumont*, p. 39, 54, 59.

pables, désarmer à votre égard la sainte justice de Dieu, vous le rendre, dans sa miséricorde, propice, favorable, — et en même temps guérir vos âmes de la maladie du péché, vous en affranchir, vous remettre sur la bonne voie, en un mot, vous sanctifier.

Après avoir ainsi annoncé la « Bonne Nouvelle, » le Fils de l'homme ajoute : « Aimez celui qui vous aime et connaissez celui qui est » et cette seconde parole complète et enrichit encore la précédente. L'œuvre d'expiation et de guérison opérée par le Fils de l'homme, est une œuvre d'amour et, avant tout, l'œuvre de *Celui qui est*, la manifestation suprême de son amour. L'ensemble de la solennelle déclaration rappelle ainsi une des plus touchantes et des plus augustes paroles du Seigneur Jésus (Jean III, 16, et aussi 1 Jean IV, 3-5; 2 Cor. V, 18, 19).

Il est vrai qu'ensuite il n'est plus question de la mort du Fils de l'homme, mais seulement de sa doctrine, de l'enthousiasme qu'il excita d'abord dans le peuple et qui fit place à l'indifférence, quand on le vit n'employer, pour accomplir sa mission, que des moyens spirituels, malgré l'irritation croissante des Pharisiens. Ce silence surprend d'autant plus que dans ce qui précède, il avait été explicitement parlé de la mort tragique des deux sages qui avaient combattu vainement le paganisme. Ce double supplice semblait appeler, pour la continuation du parallèle, un ample retour sur la mort du Seigneur.

On peut supposer à cet égard que l'Allégorie n'a pas été achevée par son auteur, comme l'état de la seconde partie du manuscrit, chargée de ratures et de corrections, surtout vers la fin, pourrait le confirmer. Mais Ern. Naville, après avoir eu cette impression, a fini par « incliner à admettre avec Sainte-Beuve, que l'Allégorie était bien terminée. Le philosophe, dit-il, cherche et ne trouve pas la vérité par lui-même : il la rencontre et, suivant le rayon jusqu'à son origine, il arrive à la parole qui a fait connaître « Celui qui est. » La fin répond au commencement. L'assurance du Fils de l'homme, ayant la source de la vérité en lui-même, est la réponse aux

doutes de la philosophie impuissante en face de la nature et satisfaite par une vérité qu'elle confirme après l'avoir acceptée. Nous avons sous les yeux un traité de la méthode pour arriver à l'acquisition de la vérité religieuse, et ce traité est achevé. »

Je comprends ce point de vue, mais il ne me suffit pas. Pour être véritablement terminée, l'Allégorie demandait encore un développement sur la mort de Christ. Ce n'est pas seulement par sa vie et par son enseignement que Jésus a renversé le paganisme et fondé la véritable religion, c'est aussi, et essentiellement, par sa mort, par sa mort expiatoire, que Jean-Jacques a tout au moins entrevue. Seulement, il est certain que, pour que cette mort fût de nouveau présentée et qu'elle le fût comme elle devait l'être, avec sa pleine signification, il fallait qu'elle fût associée à la résurrection qui l'a suivie. Or il est à craindre que sur ce point la foi de Jean-Jacques ne fût encore suffisamment ni éclairée, ni affermie.

Il parle bien quelque part de l'Ascension du Seigneur, il la souligne même comme étant de grande importance. « Quoi donc, dit-il dans les *Lettres écrites de la montagne*, celui qui n'admet pas tous les miracles, rejette-t-il tous les miracles? Et faut-il croire à tous ceux de la légende pour croire à l'Ascension de Christ? » Mais il semble que Rousseau devait mieux comprendre celle-ci que la Résurrection. Dans ce que j'ai lu de lui, je ne l'ai vu nulle part l'affirmer. Je le vois, au contraire, « nier, » malgré Mat. XII, 40[1], que le renouvellement du « signe de Jonas, » dont parlait le Seigneur, s'explique par une allusion à sa résurrection, et opposer à ce verset le suivant et Luc XI, 30, 32. Le premier de ces quatre versets, selon lui, s'explique tout au plus par la mort de Jésus : « Or, dit-il, la mort d'un homme n'est pas un miracle; ce n'en est pas même un qu'après avoir resté trois jours dans la terre, un corps en soit retiré. Dans ce passage il n'est pas

[1] « Car de même que Jonas fut dans le ventre de la baleine trois jours et trois nuits, de même le Fils de l'homme sera dans le cœur de la terre trois jours et trois nuits. »

dit un mot de la résurrection. » Je vois aussi Jean-Jacques douter de la résurrection de Lazare en disant, entre autres, qu' « il y a eu peut-être exagération de saint Jean et qu'un mort peut n'être pas mort[1]. »

A l'époque de Rousseau, la tendance de maints théologiens à Genève et ailleurs était, en fait d'apologétique actuelle, moderne, d'attribuer beaucoup trop d'importance aux miracles du Nouveau Testament, et beaucoup trop peu soit à ce qu'il y a dans le christianisme de plus essentiel, central, vital, soit aux preuves internes et d'expérience. On gravitait vers cette étrange conception d'après laquelle notre sainte religion ne serait guère que la religion dite naturelle, garantie par les miracles des Evangiles[2].

Contre cette tendance Rousseau réagissait, à quelques égards, fort heureusement, mais, par contre, il n'échappait pas à un autre extrême. Dans les *Lettres écrites de la montagne*, il a dit au sujet des miracles : « Quant à moi, je vois des faits attestés dans les saintes Ecritures, cela suffit pour arrêter sur ce point mon jugement. S'ils étaient ailleurs, je rejetterais ces faits, ou je leur ôterais leur caractère de miracles ; mais parce qu'ils sont dans l'Ecriture, je ne les rejette point. Je ne les admets pas non plus, parce que ma raison s'y refuse et que ma décision sur cet article n'intéresse point mon salut. Nul chrétien judicieux ne peut croire que tout soit inspiré dans la Bible, jusqu'aux mots et aux erreurs. » Et ailleurs : « Remarquez bien qu'en supposant tout au plus quelque amplification dans les circonstances, je n'établis aucun doute sur le fond des faits.... Jésus, éclairé de l'esprit de Dieu, avait des lumières si supérieures à celles de ses disciples, qu'il n'est pas étonnant qu'il ait opéré des multitudes

[1] *Œuvres*, Genève 1782, *Lettres écrites de la montagne*, p. 140, 103, 120 et 121.

[2] Moultou écrivait à Jean-Jacques, au sujet de l'*Emile*, le 15 mars 1762 : « Voilà pourquoi je crains que votre ouvrage ne soit dangereux à Genève (bien qu'il soit très bon à Paris), c'est que notre religion n'est que la religion naturelle confirmée par des miracles, seule raison du peuple en fait de religion. » (*J.-J. R., ses amis et ses ennemis*. Correspondance publiée par G Streckeisen-Moultou, 1865, t. I, p. 28.) Etc.

de choses extraordinaires où l'ignorance des spectateurs a vu le prodige qui n'y était pas. A quel point, en vertu de ses lumières, pouvait-il agir par des voies naturelles, inconnues à eux et à nous? Voilà ce que nous ne savons point et ce que nous ne pouvons savoir. Les spectateurs des choses merveilleuses sont naturellement portés à les écrire avec exagération. Là-dessus on peut, de très bonne foi, s'abuser soi-même en abusant les autres[1]. »

D'autre part, Jean-Jacques a écrit dans sa *Lettre à M. de Beaumont* (p. 148) une page très remarquable qu'il est important de rappeler: « *Cependant* (dites-vous), *l'auteur ne croit à l'authenticité de l'Evangile qu'en vertu des témoignages humains*. Vous vous trompez, monseigneur, il la reconnaît en conséquence de l'Evangile et de la sublimité que j'y vois, sans qu'on me l'atteste. Je n'ai pas besoin qu'on m'affirme qu'il y a un Evangile lorsque je le tiens. *Ce sont toujours des hommes qui lui rapportent ce que d'autres hommes ont rapporté*. Et point du tout; on ne me rapporte point que l'Evangile existe; je le vois de mes propres yeux, et quand tout l'univers me soutiendrait qu'il n'existe pas, je saurais très bien que tout l'univers ment ou se trompe. *Que d'hommes entre Dieu et lui*? Pas un seul. L'Evangile est la pièce qui décide, et cette pièce est entre mes mains. De quelque manière qu'elle y soit venue, et quelque auteur qui l'ait écrite, j'y reconnaîs l'esprit divin; cela est immédiat autant qu'il peut l'être; il n'y a point d'hommes entre cette preuve et moi; dans le sens où il y en aurait, l'historique de ce saint Livre, de ses auteurs, du temps où il a été composé, etc., rentre dans les discussions de critique où la preuve morale est admise. Telle est la réponse du vicaire Savoyard. »

Si Rousseau eut de la peine à admettre la réalité de la résurrection du Seigneur, ce n'est pas seulement à cause de la difficulté qu'il éprouvait à concevoir les miracles, et de l'erreur que de son temps on commettait généralement en les attribuant à des suspensions ou à des violations des

[1] *Lettres écrites de la montagne*, p. 141, 123.

lois de la nature. Pour comprendre cette résurrection dans sa vraie signification, il eût fallu qu'il se fît une plus haute idée de l'importance de l'enseignement apostolique depuis la Pentecôte, qu'il l'envisageât comme un complément essentiel et inspiré de l'enseignement du divin Maître, surtout quant à sa mort et à sa résurrection, et Jean-Jacques n'en était pas encore là : il se sentait plus attiré par saint Jacques que par saint Paul et saint Jean[1]. Il eût fallu en particulier qu'il fût arrivé à comprendre que la mort, c'est-à-dire le passage de la vie terrestre à la vie à venir, telle que nous le connaissons d'ordinaire, n'est point un élément essentiel de la vie humaine dans son état normal, qu'elle est au contraire le salaire du péché, comme l'enseigne la Bible entière, et

[1] Il dit en décrivant ce que seraient des chrétiens selon la profession de foi du *Vicaire savoyard :* « Ce ne seraient pas, si l'on veut, des chrétiens à la mode de saint Paul, qui était naturellement persécuteur et qui n'avait pas entendu Jésus-Christ lui-même ; mais ce seraient des chrétiens à la mode de saint Jacques, choisi par le Maître en personne et qui avait reçu de sa propre bouche les instructions qu'il nous transmet. » Rousseau se trompe en parlant de l'auteur de l'Epître de Jacques comme ayant été un des douze ; c'était, comme Jude, un frère du Seigneur, et s'il devint apôtre, ce fut un apôtre surnuméraire, comme saint Paul.

Ailleurs, Jean-Jacques, relevant avec sa *maëstria*, un trait du caractère du Seigneur, trop laissé dans l'ombre, s'exprime ainsi : « Je ne puis m'empêcher de dire qu'une des choses qui me charment dans le caractère de Jésus, n'est pas seulement la douceur des mœurs, la simplicité, mais la facilité, la grâce et même l'élégance. Il ne fuyait pas les plaisirs, ni les fêtes, il allait aux noces, il voyait les femmes, il jouait avec les enfants, il aimait les parfums, il mangeait chez les financiers. Ses disciples ne jeûnaient point ; son austérité n'était point fâcheuse. Il était à la fois indulgent et juste, doux aux faibles et terrible aux méchants. Sa morale avait quelque chose d'attrayant, de caressant, de tendre ; il avait le cœur sensible, il était homme de bonne société. Quand il n'eût pas été le plus sage des mortels, il en eût été le plus aimable. » Puis Rousseau continue en disant : « Certains passages de saint Paul, outrés ou mal entendus, ont fait bien des fanatiques, et ces fanatiques ont souvent défiguré et déshonoré le christianisme. Si l'on s'en fût tenu à l'esprit du Maître, cela ne serait pas arrivé. Qu'on m'accuse de n'être pas toujours de l'avis de saint Paul, on peut me réduire à prouver que j'ai quelques raisons de n'en pas être. »

Quant à saint Jean, il dit, bien légèrement, de son récit de la résurrection de Lazare : « Ceci peut être une exagération, et ce n'est pas la plus forte que saint Jean ait faite : j'en atteste le dernier verset de son Evangile. » (*Lettres écrites de la montagne*, p. 43, 147-148, 120-121.)

Rousseau, avec tant d'autres chrétiens de son temps, n'était point du tout au clair sur ce point. Il eût fallu aussi que son individualisme excessif ne l'empêchât pas de reconnaître la grande solidarité humaine, qui s'est manifestée au plus haut degré en Adam et en Christ, mais là encore Rousseau était trop de son siècle.

Il me semble donc que l'Allégorie, pour être réellement achevée, aurait dû reparler, et explicitement, de la mort de Christ, suivie de sa résurrection, comme aussi de sa glorieuse ascension. Ainsi seulement le parallèle entre les vains efforts des deux sages de la vision et la pleine victoire de Jésus, aurait pu être mené jusqu'au bout. Rousseau en eut probablement plus ou moins conscience, et si son œuvre en réalité est restée incomplète, c'est que même alors il n'était pas en état de la compléter, il n'aurait pu le faire qu'après avoir reçu de nouvelles lumières sur la vérité chrétienne. Mais ce qu'il était arrivé à bien connaître, comme il le saisissait, comme il le sentait! Et comme il excellait à l'exprimer, même à le peindre!

Il ne faut pas non plus perdre de vue que la seconde partie du manuscrit présente toujours plus le caractère d'un brouillon et que cette œuvre littéraire, philosophique et religieuse, très vraisemblablement la dernière de Jean-Jacques, fut composée bien près de sa mort. « J'estime donc, dit Ern. Naville, comme conclusion de ses recherches sur ce point spécial, que l'Allégorie a été écrite dans la seconde moitié de 1777 ou dans les premiers mois de 1778, c'est-à-dire dans la dernière année de la vie de Rousseau, » qui mourut subitement le 2 juillet 1778. Je crois même qu'on peut aller plus loin, et j'espère montrer qu'elle dut être composée pendant le séjour de Jean-Jacques à Ermenonville, c'est-à-dire du 20 mai au 1er juillet 1778, et plus près du 1er juillet que du 20 mai.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Samuel Jæger. — Der Weg zu Gott unserem Vater[1].

L'auteur de ce très intéressant petit volume voudrait combler une lacune de la théologie contemporaine. La certitude chrétienne est présentée d'ordinaire comme résultant du contact des aspirations morales et religieuses de l'homme avec l'Evangile qui les satisfait. Cela est juste, dit-il, mais incomplet. Il y a un élément essentiel de la question qui se trouve ainsi laissé de côté : c'est l'action immédiate de Dieu dans la vie de l'homme par laquelle il l'amène à la foi. On ne trouve le Père céleste qu'en Christ, mais on peut, en dehors de lui, acquérir la certitude de l'existence de Dieu.

Les diverses circonstances de la vie d'un homme pourront l'amener à y découvrir une certaine suite. Certains faits lui feront soupçonner l'existence d'une personnalité supérieure agissant dans sa vie et y poursuivant des buts. Ce n'est encore là qu'une simple observation. Il faut la contrôler. Celui qui l'a faite procédera, comme on le fait dans tout autre domaine, par expérimentation. Il agira comme si Dieu existait réellement, il l'invoquera et attendra la réponse. Peu à peu, il devra constater que toutes les fois qu'il cherche à se pénétrer de l'esprit de ce Dieu, à lui obéir, à le prier selon sa volonté, il s'en trouve bien. Et ainsi, la certitude naît et grandit en lui de l'existence de ce Dieu.

Prier Dieu selon sa volonté, c'est dire le « Notre Père. » Chacun pourra débuter par l'une ou l'autre des sept demandes qui le composent, suivant que ses circonstances particulières l'y engageront. S'il le fait sincèrement, il sera bientôt amené à les répéter toutes,

[1] *Der Weg zu Gott unserem Vater*. Eine Einführung ins Vaterunser als Einleitung in die christliche Lehre, von Samuel Jäger. — Halle a/S., Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1902. — III et 142 pages. — Prix : 2 fr. 50.

et les expériences qu'il aura faites suffiront à lui donner une pleine confiance en Dieu. Mais une chose l'arrêtera : le devoir de pardonner à ses ennemis et de prier pour eux (*Notre* Père.) C'est à cette condition là, seulement, qu'il est véritablement un enfant de Dieu et peut s'attendre à un exaucement complet de ses demandes. Or, cette condition, il ne peut pas la remplir. De là la nécessité de la réconciliation en Christ. C'est la première partie de l'ouvrage : « Der Weg von Gott zu seinem Sohne. »

La seconde partie comprend une étude de la Rédemption : « Der Weg durch den Sohn zum Vater. »

L'auteur, partant des Evangiles seuls, montre en quelques pages qui, en plus d'un endroit, s'écartent des chemins battus, comment, par le Christ, envoyé de Dieu pour être le représentant des hommes auprès de Lui, nous devenons réellement enfants de Dieu. Nous recevons alors son Esprit, ce qui nous permet de l'invoquer comme notre Père.

Ces quelques lignes suffiront à montrer l'originalité du point de vue de l'auteur. Ce qu'elles ne diront pas, ce sont tous les aperçus ingénieux et les remarques frappantes qu'il fait au cours de l'ouvrage. Jäger a condensé beaucoup de choses en quelques pages. Il a su le faire tout en restant très clair et facile à suivre. Mais cela l'amène parfois à procéder plutôt par affirmation que par démonstration. On aimerait à le voir justifier davantage certaines de ses assertions. Sa théorie de la Rédemption, par exemple, aurait mérité d'être confrontée plus complètement avec les affirmations du Nouveau Testament. Peut-être aurait-il pu trouver plus de rapports entre cette préparation que Dieu fait subir à l'homme et les aspirations morales et religieuses de la nature humaine. Quoi qu'il en soit, il signale un point très important et trop négligé jusqu'ici par les théologiens : l'étude de la manière en laquelle le Dieu vivant amène l'homme à croire en lui ; il montre comme quoi l'expérience et la foi sont à la base de nos convictions religieuses aussi bien que de toutes nos autres connaissances ; il fait ressortir la différence entre la foi au Père céleste que Jésus-Christ nous donne, et la foi en Dieu que nous pouvons acquérir même en dehors de lui, et il cherche à donner à cette dernière la place qui lui revient dans le système de la vérité chrétienne. Aussi ce livre mérite-t-il de ne pas passer inaperçu, et est-il en droit d'attirer l'attention de tous ceux que ces questions intéressent.

J. DE R.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken

1902, première livraison.

Osw. Schulz : Τί οὖν ὁ νόμος; rapports entre loi, péché et évangile, selon Gal. III. — *Schaumann :* Le principe de l'individualité chez Alex. Vinet. — *Müller :* Corrections au texte d'Ezéchiel. — *Blass :* Jean XIX, 35. — *Brose* : Béthesda. — *Kawerau* : Une lettre de Barth. Latomus à Mélanchton. — *Günther :* « Wortzeichen oder Wahrzeichen ? » — Bulletin.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

XXIIe vol., 4e livraison.

Markgraf : Clément d'Alexandrie comme auteur ascétique et son attitude à l'égard des biens de la vie naturelle. — *Hessel :* Cluny et Mâcon. Contributions à l'histoire des exemptions papales. — *Gœtz :* Les sources de l'histoire de saint François d'Assise. (Fin de la première partie.) — *Pflugk-Hartung* : L'élection du dernier anti-pape impérial. (Nicolas V, 1328.) — *Waterstraat :* La dispute au sujet de l'évêché de Camin à l'époque de la Réformation. — *Clemen :* Une intéressante lettre d'indulgences. — *Eichhorn :* Amsdorfiana, tirés du Cod. chartaceus N° 43 de la bibliothèque universitaire de Dorpat. — *Schmidt :* Une lettre inédite de Luther. — Table.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

XIIe année, première livraison.

M. Reischlé : Etude scientifique du développement et conception évolutionniste du monde dans leur rapport avec le christianisme. — *E. Tröltsch :* Problèmes fondamentaux de l'éthique.

Schweizerische theologische Zeitschrift.

1902, première livraison.

R. Lindenmann : La résurrection de la fille de Jaïrus et la guérison de l'hémorroïsse envisagées comme des récits symboliques. — *R. Bader :* La Réformation et son influence sur le droit zuricois. — *X. :* L'hénothéisme selon Max Müller. — *A. Bolliger :* Réplique à l'article de M. Pfister sur son « Weg zu Gott. » — Programme de concours théologiques.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

Contenu des trois dernières livraisons de l'année 1901.

Clemen : Le chiffre de la Bête, Apoc. XIII, 18. — *Conybeare :* La forme eusébienne du texte de Mat. XXVIII (en anglais). — *Corssen :* Pourquoi le quatrième évangile a-t-il été déclaré l'œuvre de l'apôtre Jean ? — *Le même :* Les filles de Philippe. — *Cramer :* Etude critique des passages où il est parlé du Logos dans les apologies de Justin. — *Deissmann :* Anathema. — *Fries :* Qu'est-ce que Paul entend par Ἀραβία dans Gal. I, 17? — *H. Holtzmann :* A propos de la seconde aux Thessaloniciens. — *O. Holtzmann :* La foi messianique de Jésus. — *Knopf :* Un tesson d'argile avec le texte du Notre père. — *Mommssen :* La situation juridique de l'apôtre Paul. — *Paton :* La crucifixion de Jésus. — *Preuschen* : Paul comme antéchrist. — *Soltau :* A propos du problème de l'évangile johannique. — *Steffen :* La relation entre esprit et foi chez Paul. — Miscellanées de *Klein :* La prédication de Jean. Hillel. Hosanna dans les lieux très hauts. « Enfants » ou « œuvres » dans Mat. XI, 19; Luc VII, 35; — de *Nestlé :* à propos de la Didascalia apostolorum; — A propos du Notre père; — Luc IV, 18, 19; — Luc XX, 36 dans Justin et Marcion; — Constit. apost. II, 25; — A propos du Notre père de Mégara.

Zwingliana

1902, N° 1.

E. Egli: Le chant de Cappel par Zwingli, d'après les « Sabbata » de Jean Kessler (avec musique). — *Théod. Vetter :* Rodolphe Zwingli et Rodolphe Gwalter, les petit-fils du réformateur, et ce qui leur advint en Angleterre. — *Rieber :* Deux autographes de Zwingli dans la bibliothèque de l'Eglise évangélique d'Isny (Wurtemberg). — *Egli :* Renseignements sur la nouvelle édition des Œuvres de Zwingli (dont la publication dans le « Corpus Reformatorum » est maintenant assurée). — *Ad. Fluri :* Le catéchisme mural de 1525, avec planche. (Supplément à l'article publié en 1897) — *Egli :* Ceporinus (Wiesendanger) et Torinus (Abram Thorer, de Winterthour). — *Georges Finsler :* Lettre du Conseil de Zurich, de février 1525, au Conseil de Memmingen au sujet du pasteur Simprecht Schenk. — *F. Hegi :* Le lieu d'origine de Jean Comander (Dorfmann). — *Egli :* Calendrier météorologique des années 1519 à 1531 (d'après les chroniques contemporaines.) — Miscellanées. — Bulletin bibliographique. — Supplément à la « Bibliographie zwinglienne » de *G. Finsler*, de 1897.

L'ÉGLISE DU PAYS DE VAUD

AUX TEMPS DE LA RÉFORMATION

ESSAI D'UN ABRÉGÉ CHRONOLOGIQUE

PAR

H. VUILLEUMIER

> Je me suis laissé trouver par ceux qui ne me cherchaient point ; je me suis manifesté à ceux qui ne s'informaient point de moi.
>
> (Rom. X, 20.)

I

Premières luttes et premières victoires de la foi nouvelle sous l'égide du « magistrat chrétien » de Berne, avant l'incorporation de tout le pays au territoire de cette République (1522-1535).

1522-1527

En juin 1522, première prédication de la Réforme à Lausanne par un passant, le moine franciscain FRANÇOIS LAMBERT, d'Avignon. Il est reçu avec bienveillance par l'évêque *Sébastien de Montfaucon*, à qui il dédiera plus tard (1525) son « Farrago rerum theologicarum, » en réponse aux « Paradoxa » du Fribourgeois *Conrad Treyer*, provincial des Augustins.

L'année suivante, le même évêque impose à tous les nouveaux ecclésiastiques de son diocèse le serment de ne pas « contracter ni favoriser » l'hérésie luthérienne. — En date du 7 septembre 1523, MARTIN LUTHER adresse au duc de Savoie,

Charles III, une lettre dans laquelle il lui expose les principaux points de sa doctrine, afin de l'engager à permettre qu'elle soit prêchée dans ses Etats.

En mai 1525, *édit des Etats de Vaud*, siégeant à Moudon, contre les « déloyales escriptures de ce maudict hérétique Martin Luther ; » édit sanctionné par Aymé de Lullins, gouverneur de Vaud pour le duc de Savoie. — A la suite de différends avec son prince-évêque, la ville de *Lausanne* conclut en décembre un traité de *combourgeoisie avec Berne et Fribourg.*

Vers la fin de 1526, GUILLAUME FAREL, l'intrépide pionnier de la Réforme dans la Suisse romande, vient, sous le nom d'*Ursinus*, ouvrir une école à *Aigle*, chef-lieu du « gouvernement » de ce nom, conquis par Berne en 1475. Il y fait le 30 novembre sa première prédication en secret. — Au mois de mars suivant, en dépit d'un mandement de l'évêque de Sion contre « aucuns prêcheurs vagans, » il est autorisé par le Conseil de Berne à prêcher publiquement la « pure et claire Parole de Dieu. »

1528

Du 5 au 26 janvier : *Dispute de religion à Berne* sur dix thèses rédigées par BERTHOLD HALLER et FRANÇOIS KOLB. Farel s'y rencontre avec ZWINGLI et les réformateurs de Bâle et de Strasbourg. Les théologiens français délégués par l'évêque de Lausanne s'éclipsent au bout de quelques jours sans avoir pris la parole. La dernière journée de la Dispute est réservée aux prêtres du Pays romand, qui ne sont venus d'ailleurs qu'en petit nombre.

Peu de semaines après la publication de l'édit de réformation du 7 février, la Réforme est adoptée à la pluralité des voix dans les « mandements » d'*Aigle*, d'*Ollon* et de *Bex*, et imposée aux habitants, plus récalcitrants, de celui des *Ormonts*. Dès le mois d'avril, MM. de Berne transmettent à Farel des formulaires pour la célébration du baptême et de la cène, la « confirmation » du mariage et la prière avant le sermon. L'envoi officiel de ce rudiment de *liturgie* à

l'usage des prédicants est suivi de l'introduction d'un « catéchisme mural, » placard contenant le texte français des deux tables de la Loi, de l'Oraison dominicale, de l'Avé et du Crédo, et destiné à être répandu dans les maisons et les écoles en vue de l'instruction populaire.

L'évêque de Lausanne met la bourgeoisie de cette ville en garde contre les nouveautés religieuses et relève la ville de *Moudon* de l'excommunication qui pesait sur elle, afin de prévenir l'effet des « très méchantes erreurs répandues dans le diocèse par les faux dogmes de Luther. »

1529

Bien accueilli par les magistrats de *Lausanne,* Farel est empêché à trois reprises par l'évêque de prêcher dans cette ville. — Edit du comte Jean II de Gruyère contre ceux de ses sujets de la seigneurie d'*Oron* qui maintiendraient la « foy luthérienne. »

Conformément aux stipulations de la *première paix de religion* entre les cantons suisses (paix de Steinhausen du 25 juin), les seigneurs de Berne autorisent Farel à annoncer la Parole de Dieu à ceux de leurs *combourgeois* (alliés) et de leurs sujets des *terres médiates* ou *bailliages communs* « qui désirent l'entendre, mais pas à d'autres. »

1530

Plusieurs villes et régions de la *partie romande du diocèse de Lausanne,* sujettes ou alliées de Berne, adoptent la Réforme après avoir été évangélisées par Farel et ses compagnons d'œuvre, savoir: *Morat* et une partie du *Vully,* où Hugues Turtaz, d'Orbe, est établi comme pasteur ; l'*Erguel* ou vallée de Saint-Imier, dépendant de Bienne ; *Neuchâtel* (4 novembre) ; la *Neuveville* et la montagne de *Diesse.* La même année, la Réforme prend pied dans la Prévôté de *Moûtier,* relevant de l'évêché et du diocèse de Bâle, mais alliée de Berne.

Jean Hollard, d'Orbe, doyen du chapitre de Saint-Nicolas, à Fribourg, est incarcéré, puis banni à perpétuité

de cette ville pour être entré en correspondance avec les prédicants de Berne. (Il devient dans la suite pasteur à Bex.)

Les contingents de Lausanne et de Payerne marchent avec les milices bernoises au secours de Genève contre les gentilshommes vaudois de la ligue dite *de la cuillier*. — En gage de l'observation du *traité de Saint-Julien* (du 19 octobre), le duc de Savoie est obligé d'*hypothéquer le Pays de Vaud* aux cantons de Berne et de Fribourg, alliés de Genève.

1531

D'avril à juin, Farel prêche la Réforme à *Orbe* et à *Grandson*, villes sujettes de Fribourg et de Berne, et à *Payerne*, leur alliée. La différence de « religion » de ces deux cités souveraines et des *baillis* qu'elles nomment alternativement dans les terres médiates de Grandson et d'Orbe-Echallens devient une source de perpétuels conflits entre les adeptes des deux confessions rivales.

En mai, le jeune Pierre Viret, récemment revenu de Paris, et son concitoyen Georges Grivat (plus tard pasteur à Avenches) prêchent à Orbe leur premier sermon.

Les Etats de Vaud, réunis à Payerne, confirment leur édit contre les sectateurs de la doctrine « luthérienne, » tandis que la bourgeoisie de Lausanne refuse de prêter le serment contre la réformation que l'évêque prétend lui imposer.

Position critique des minorités réformées de la ville d'Orbe et du bailliage de Grandson, par suite du triomphe des cantons catholiques dans la *seconde guerre de Cappel*. Cahier de plaintes adressé en leur nom au Conseil de Berne par le pasteur de Concise, Pierre Masuyer, originaire de la Bresse (transféré à Cossonay en 1536).

1532

Du 9 au 14 janvier, *synode général* des pasteurs du territoire bernois, à *Berne*. Il adopte un ensemble de résolutions qui constitue à la fois un règlement ecclésiastique, une confession de foi et un manuel de prudence pastorale. Ces *Actes du synode de Berne*, rédigés par Wolfgang Capito, l'un des

réformateurs de Strasbourg, et sanctionnés par l'Etat de Berne, demeurent un des documents les plus remarquables de l'âge de la Réforme ; avec les *Conclusions de la dispute* de 1528 ils ont servi de livre symbolique à cette Eglise jusqu'à l'adoption générale de la Confession helvétique.

Le 30 janvier, Berne et Fribourg conviennent, pour l'exercice des deux cultes dans leurs bailliages communs du Pays de Vaud, d'un *règlement*, qui est tout à l'avantage de la Réforme. La première paroisse où, en vertu de ce règlement, la messe est définitivement abolie par *le plus*, est celle d'Yvonand, évangélisée par ANTOINE FROMENT, le compatriote et compagnon d'œuvre de Farel.

En mai, JEAN LECOMTE DE LA CROIX, compatriote et disciple de Jaques Lefèvre d'Etaples et ci-devant l'un des prêcheurs au service de l'évêque Briçonnet de Meaux, est établi pasteur à *Grandson*, d'où son activité rayonne sur tous les environs. Circonscription provisoire de quatre paroisses réformées dans le bailliage mixte de Grandson.

ANTOINE SAUNIER, du Dauphiné, nommé récemment pasteur à *Payerne* où il compose sa « Chanson des dix commandemens de Dieu, » se rend avec Farel au Val d'Angrogne. Ils y assistent au Synode du 12 septembre où *les Vaudois du Piémont décident d'adhérer à la Réforme* et de faire imprimer une Bible française « répurgée » selon les originaux hébreu et grec. Le mois suivant Saunier retourne en Piémont avec le Picard PIERRE ROBERT dit OLIVÉTAN et s'y voue en secret à l'évangélisation du peuple des Vallées. — Pendant son absence, il a pour suppléant à Payerne *P. Viret* et, après le départ de celui-ci pour Neuchâtel, JEAN DE TOURNAY, ci-devant moine augustin à Alençon, plus tard (1536) pasteur à Aigle.

1533

Année féconde en *dissensions entre les nobles et bourgeois de Lausanne et le clergé* de leur ville. Doléances portées par celui-ci à Fribourg, au sujet des « œuvres de faict commises contre l'autorité et justice de Monseigneur de Lausanne ; » plaintes déposées par ceux-là à Berne, « à l'occasion des

insolences perpétrées » par l'évêque et des « outrages contre Dieu et rayson » commis par messieurs les ecclésiastiques. — Attitude flottante du Conseil de Lausanne : il voudrait ne pas indisposer ses puissants alliés de Berne, protecteurs de la Réforme, et ne pas déplaire à ses combourgeois catholiques de Fribourg dont, en majorité, il partage encore la foi. Les Fribourgeois prennent résolument le parti de l'évêque et de son clergé, ce qui leur vaut une lettre de félicitations du pape Clément VII et le titre de « Défenseurs de la liberté ecclésiastique. » — Après deux années de négociations entre les députés des trois villes alliées, la paix est provisoirement rétablie entre la communauté de Lausanne et son prince-évêque.

Publication de la Liturgie de *Farel*, intitulée : « La *Manière et Fasson* qu'on tient en baillant le sainct baptesme ès lieux que Dieu de sa grâce a visités, » publication suivie en 1534 de la réimpression de son premier et meilleur ouvrage, le « *Summaire* et briefve déclaration daucuns lieux fort nécessaires à ung chascun Chrestien » (de 1524 ou 25).

1534

Par ordre de Berne, Viret, alors en station à Payerne, se rend à *Genève* pour assister Farel dans sa dispute avec le père dominicain Guy Furbity.

Les Etats de Vaud professent pour la troisième et dernière fois leur attachement à l'ancienne Eglise. Pour la dernière fois aussi se célébre avec la pompe accoutumée, en l'église de Notre-Dame de Lausanne, le « grand pardon et jubilé » septennal du jeudi et du vendredi saints.

Congrégation des prédicants de langue française, le 29 mai à Neuchâtel, en présence du professeur Gaspard Megander, de Berne ; le 3 novembre à Grandson. Lors de cette seconde assemblée on compte environ quarante ministres, tant du comté de Neuchâtel que des terres de Berne.

1535

En divers lieux, des prêtres et moines, à défaut de meilleurs arguments, se livrent à des *voies de fait* sur la personne

de leurs adversaires. Viret, déjà précédemment (1533) assailli à coups d'épée par un prêtre près de Payerne, est victime, à Genève, d'une tentative d'empoisonnement. A peu près au même moment, le prédicant des Ormonts, MICHEL DOUBTÉ, que le Conseil de Lausanne avait poliment éconduit en 1533, est grièvement maltraité en passant à Lutry et à Cully.

La *Bible française d'Olivétan*, imprimée par Pierre de Vingle aux frais des Vaudois du Piémont, paraît à Neuchâtel au mois de juin, avec une « Apologie du translateur » dédiée à Hilerme *Cusemeth* (Farel), Céphas *Chlorotès* (Viret) et Antoine *Almeutès* (Saunier).

Viret convalescent fait, à Bâle, la connaissance de JEAN CALVIN qui vient d'achever son *Institution chrétienne* et en surveille l'impression dans cette ville avant de se rendre auprès de la duchesse de Ferrare.

La messe est définitivement abolie à *Genève* (29 nov.).

II

Annexion du Pays de Vaud par Berne et organisation d'une Eglise d'Etat sur le modèle des Eglises de la Suisse allemande. — Premières luttes intestines : la Réforme selon le type zwinglien en conflit avec le cryptoluthéranisme et avec le calvinisme naissant (1536-1549).

1536

En janvier et février, l'armée bernoise marchant au secours de Genève enlève au duc de Savoie, presque sans coup férir, les Pays de *Vaud*, de *Gex* et du *Chablais* jusqu'à la Dranse. — PIERRE VIRET, appelé à Lausanne par des officiers de milice de cette ville, y prêche l'Evangile en dépit de l'évêque et de son chapitre.

Dans une seconde campagne, à la fin de mars, Berne prend possession de Chillon et des terres du prince-évêque fugitif (*Lausanne*, *Lavaux*, *Lucens* et *Avenches*) et se fait

prêter hommage par le comte de Gruyère pour ses propriétés situées dans le Pays de Vaud (*Aubonne*, *Oron*, etc.).

Partout les voies sont frayées à la libre prédication de la Parole de Dieu. Dans le Chablais, la Réforme est prêchée par CHRISTOPHE FABRI, dit Libertet, de Vienne en Dauphiné, fixé à Thonon jusqu'en 1546 ; à Gex, par JAQUES HUGUES et après lui par le Lyonnais JAQUES CAMERLE, précédemment à Noville. — En juin, *synode régional à Yverdon*, où les Bernois avaient établi comme pasteur THOMAS MALINGRE, ex-dominicain de Blois, l'auteur (sous le pseudonyme de *Matthieu Gramelin*) de divers écrits de propagande en prose et surtout en vers. A cette époque le culte catholique est déjà aboli dans tout ce bailliage.

Du 1er au 8 octobre, *dispute publique de religion* à la cathédrale de *Lausanne*, malgré l'opposition de l'empereur Charles-Quint. FAREL, l'auteur des thèses à discuter, amène avec lui CALVIN, qu'il avait retenu à Genève deux mois auparavant. A la suite de la dispute, remarquable surtout par le petit nombre et la faiblesse des opposants, Berne décrète (19 oct.) *l'abolition des images et des cérémonies papistiques* dans ses nouvelles provinces.

Après bien des pourparlers, la ville et communauté de Lausanne obtient, en vertu de la *largition* du 1er novembre, diverses concessions, entre autres les biens des paroisses et des couvents de son ressort (sauf ceux de l'évêché, du chapitre et du clergé de la cathédrale) à charge de subvenir aux besoins du nouveau culte. En retour de ces « privilèges » et des avantages financiers qui devaient en résulter, la vieille cité impériale et épiscopale se résigne à descendre du rang d'alliée de Berne à celui de simple chef-lieu de bailliage. — Une « largition » analogue est accordée peu après à la ville de Payerne, l'autre cité vaudoise ci-devant alliée de Berne.

En ce même mois de novembre s'assemble à Lausanne un *premier synode général des pasteurs* du Pays de Vaud, pour s'occuper des réformes à introduire dans le culte et agréger de nouveaux ministres au corps pastoral.

Le 24 décembre : publication par le Conseil de Berne de

l'*Edit de réformation*, exécuté les premières années avec beaucoup de ménagements. — Moins de six mois après la dispute, cent vingt curés et vicaires (sur cent soixante paroisses vaudoises) et quatre-vingts religieux avaient accepté la Réforme ; mais la plupart ne se montrent ni disposés ni aptes à entrer au service actif de la nouvelle Eglise. Quant aux seigneurs du chapitre de Lausanne, la plupart se retirent en février 1537 à Evian (alors valaisan), tandis que le trésor de leur cathédrale prend le chemin de Berne. — Les domaines de l'abbaye de *Romainmôtier* sont érigés en bailliage, ceux de l'abbaye de *Bonmont* et du prieuré de *Payerne* en « gouvernement ; » les dépouilles de la chartreuse de *la Lance*, près Concise, sont partagées entre Berne et Fribourg.

1537

Fondation du *Collège* et de l'*Académie de Lausanne*. Viret y enseigne la théologie (exégèse biblique) jusqu'en 1546. En septembre, CONRAD GESSNER, de Zurich, devient son collègue pour la langue grecque ; l'année suivante, IMBERT PACCOLET, de Nîmes, leur est adjoint pour l'hébreu.

Comme pasteur de Lausanne, Viret ne tarde pas à avoir des démêlés avec son collègue, le docteur de Sorbonne PIERRE CAROLI, encore imbu d'idées catholiques. Sévèrement repris par Farel et Calvin, non moins que par Viret, pour avoir recommandé en chaire la *prière d'intercession en faveur des trépassés*, ce « théologastre » prend sa revanche en accusant ces trois hommes d'être entachés d'*arianisme* et de *sabellianisme*. La cause est portée devant un *nouveau synode général*, réuni à Lausanne vers le milieu de mai sous la direction des pasteurs bernois PIERRE KUNTZ et GASP. MEGANDER, et auquel prennent part les ministres de Genève et de Neuchâtel.

Ce synode édicte divers règlements ecclésiastiques, s'occupe de la circonscription des paroisses, institue les *Classes* (Lausanne-Vevey, Payerne, Morges, Yverdon-Orbe, Gex, Thonon) dont les *doyens* et les *jurés* sont chargés de l'inspection des paroisses et de l'examen des candidats au saint ministère, et

organise au sein de chaque Classe les *Colloques* hebdomadaires, où les pasteurs sont appelés à tour de rôle à interpréter un passage de l'Ecriture et à subir la censure fraternelle. Puis, après que le pasteur savoisien CLAUDE D'ALIOD a révoqué ses opinions antitrinitaires, la vénérable assemblée passe à l'examen des accusations de Caroli et conclut que la doctrine de Farel, Viret et Calvin est irréprochable. — Cette décision est confirmée quinze jours après par un synode réuni à Berne ; ensuite de quoi *Caroli est destitué* au commencement de juin et remplacé au bout de quelques mois par le médecin BÉAT COMTE, du Dauphiné.

Punition draconienne infligée par le seigneur de Vullierens, *François d'Allinges*, dit de Montfort, aux hommes de Romanel sur Morges pour avoir chargé deux d'entre eux de mettre à mort un prédicant qui passait par leur village et avoir ensuite laissé échapper les coupables.

Dès cette année, magistrats et ministres sont appelés à prendre position vis-à-vis de la *sorcellerie* ou « vaudaiserie, » fort répandue dans les terres ci-devant savoisiennes. En novembre, le pasteur d'Aigle (J. de Tournay) et ses collègues des paroisses voisines ont à intervenir dans un « procès de magie. » Ils assistent à l'interrogatoire du prévenu qui, faute d'indices suffisants, est remis en liberté. Vers la même époque, la question des *prestiges de Satan* préoccupe aussi les ministres de la Classe de Thonon. Elle fera l'année suivante le sujet d'une consultation de Calvin par son ancien condisciple d'Orléans, le Franc-comtois ANTOINE PIGNET, pasteur à Ville-la-Grand, dans le bailliage de Ternier. — Avant longtemps, MM. de Berne se verront obligés d'user de leur autorité pour empêcher les cas de *torture* « cruelle et inusitée » dont se rendaient coupables certains de leurs vassaux vaudois ayant le droit de haute justice, et pour interdire aux baillis eux-mêmes toute exécution pour cause de sorcellerie avant que la procédure ait été contrôlée et la sentence confirmée à Berne, « afin qu'il ne soit fait de tort à personne et que cependant le mal soit puni. »

Dans le courant de l'automne 1537, sous l'influence du

« moyenneur » strasbourgeois MARTIN BUCER (l'un des auteurs, avec Mélanchthon, de la diplomatique *Concorde de Wittemberg*) et de connivence avec quelques-uns des pasteurs de la capitale, *le gouvernement de Berne incline du côté du luthéranisme.* Disgrâce du pasteur et professeur MEGANDER (surnommé par ses adversaires « le singe de Zwingli ») pour avoir refusé de remanier son catéchisme dans le sens des formules bucériennes. Il se retire à Zurich, et on lui donne pour successeur dans la chaire de théologie le cryptoluthérien SIMON SULZER. Malgré leurs sympathies personnelles pour Bucer, les réformateurs de la Suisse romande ne voient pas sans inquiétude s'accomplir cette évolution.

1538

Le *troisième synode général de Lausanne* (ouvert le 4 avril), après s'être enquis de l'état religieux et moral des paroisses, formule une série de plaintes et de vœux touchant la conduite de certains baillis et autres fonctionnaires publics qui sont en mauvais exemple à leurs subordonnés, — l'exercice de la police des mœurs par les *Consistoires*, — l'assistance des pauvres, le mode d'élection des pasteurs, l'instruction de la jeunesse, etc. A l'instigation du pasteur KUNTZ, de Berne, il décide ensuite de se conformer dorénavant aux *rites de l'Eglise bernoise* (fonts baptismaux, pain non levé, fêtes de jours ouvrables : nativité, circoncision, annonciation et ascension du Seigneur). Les premiers doyens des six Classes, dont les Actes de ce synode portent la signature, sont : JEAN MORAND, de Vervins, docteur de Sorbonne, ancien vicaire de l'évêque d'Amiens, pasteur à Cully (Classe de Lausanne) ; RICHARD DU BOIS, ancien moine augustin, venu de Paris, pasteur à Payerne ; JAQUES BERNARD, ancien gardien des cordeliers de Rive, à Genève, pasteur à Herchamp (Classe de Gex) ; THOMAS MALINGRE, pasteur à Yverdon ; CHRISTOPHE FABRI, à Thonon ; JAQUES LE COQ, natif de Paris, à Morges.

Le refus de trois des *pasteurs de Genève* de se laisser imposer les rites bernois par le pouvoir civil pour complaire à

MM. de Berne, entraîne (le 23 avril) leur *bannissement* par le Conseil général. Ce décret est maintenu malgré l'intercession du gouvernement bernois. CALVIN s'en va à Strasbourg, FAREL est appelé à Neuchâtel, ELIE CORAULD, ex-augustin de Paris, trouve une retraite à Orbe, où il ne tarde pas à mourir.

1539

On abandonne dans le Pays de Vaud l'ancien usage du diocèse de Lausanne de commencer l'année le 25 mars, « jour de la Dame, » et on fixe le *nouvel an* au 25 décembre, selon la coutume de Berne, pour le reporter, dès 1544, au 1er janvier.

Dans une assemblée de délégués des Eglises de la Suisse romande, réunie à Morges le 12 mars, *les nouveaux ministres de Genève* (Antoine de Marcourt, Jean Morand, etc.) *se réconcilient avec les amis de leurs prédécesseurs* et déclarent que ceux-ci ont été des pasteurs fidèles. Calvin adhère par écrit à cette « concorde. »

Intervention énergique des seigneurs de Berne en faveur d'un pasteur de la Classe de Thonon (*Bertrand Gravier*, de Lullin) enlevé en plein jour par un malandrin aux gages de l'ex-évêque de Lausanne. Il est mis en liberté à Annecy par le président du Parlement de la Savoie française et, pour plus de sûreté, transféré au poste de second pasteur à Vevey.

Antoine Saunier, après s'être dévoué pendant plusieurs années au service des Vaudois du Piémont, de la Provence et du Dauphiné, et avoir été (1536-1538) principal du Collège de Rive, à Genève, rentre au Pays de Vaud et devient pasteur à Perroy-Rolle. (La légende qui fait de lui l'organisateur du Collège de Lausanne est dénuée de tout fondement.)

Une ordonnance souveraine du mois de septembre bannit définitivement des terres bernoises les prêtres et religieux qui n'ont pas accepté la réformation, et *laisse à ceux qui l'adoptent la jouissance de leurs prébendes*, à la condition pour les plus jeunes de vaquer à l'étude.

1540

Dès cette année *toutes* les paroisses des bailliages de Lausanne et de Vevey se trouvent pourvues de pasteurs. — Edits de MM. de Berne ordonnant aux ministres de *bénir les mariages le dimanche*, et défendant de danser aux noces. — Les « luthériens » d'Orbe commencent à faire usage dans le culte d'un petit recueil de *Psaumes en vers français*.

Richard Du Bois, doyen de la Classe de Payerne, soumet à celle de Neuchâtel la proposition que chacune des Classes de la Suisse romande délègue un de ses membres pour aller *évangéliser en France les frères dispersés*. Premier germe de l'œuvre des « protestants disséminés. »

Missive souveraine du 30 octobre, complétant les décisions précédemment prises au sujet du *Collège* et de l'*Académie* de Lausanne, et instituant un *internat pour douze escholiers* entretenus aux frais des Excellences de Berne.

1541

Pierre Viret, prêté à l'Eglise de Genève en attendant le retour de Calvin, y reste jusqu'en juillet 1542. Il y publie son premier écrit, l'*Epistre consolatoire aux fidèles qui souffrent persécution pour le nom de Jésus*, assiste à la rentrée triomphale de Calvin (13 septembre) et se pénètre de ses principes ecclésiastiques et dogmatiques.

1542

En vue de payer les dettes contractées sur le Pays de Vaud par les ducs de Savoie et que le nouveau gouvernement avait prises sur son compte, *Berne fait vendre* ou « aberger » à partir de cette année (jusqu'en 1553) *beaucoup de biens ecclésiastiques*, après en avoir déjà concédé une partie à certaines villes et à plusieurs de ses vassaux, à charge d'entretenir les églises et les pasteurs de leur ressort.

Après son retour à Lausanne, Viret introduit dans cette paroisse le chant des *Psaumes de Clément Marot* avec les mélodies composées par François Gindron, ancien chanoine

de la cathédrale. A la même époque, l'usage du nouveau *Catéchisme de Calvin* (« Formulaire d'instruire les enfants en la chrétienté ») et de sa « Forme des prières ecclésiastiques » commence à se répandre dans les Eglises du Pays de Vaud.

Vers le milieu de l'année, un *revirement dogmatique* se produit *dans les sphères gouvernementales de Berne :* le crédit de Bucer est en baisse et l'on tend à en revenir au zwinglianisme des Thèses de 1528. Ce mouvement, appuyé par le doyen Erasme Ritter et par le clergé de la campagne, s'accentue surtout à partir de la mort du cryptoluthérien Pierre Kuntz (1544). — De son côté, *la Classe de Lausanne*, sous l'influence de Viret et d'autres amis et disciples de Calvin, *devient de plus en plus un centre de résistance* à la politique ecclésiastique du gouvernement et à sa tendance doctrinale, tandis que les autres Classes du Pays de Vaud s'accommodent plus aisément au régime des « redoubtez princes » de Berne.

Le 1er novembre, par l'organe de son doyen, François Martoret du Rivier, pasteur à Vevey, la dite Classe adresse à LL. EE. de respectueuses mais franches représentations au sujet : 1° de leur récente défense d'enseigner sur la *sainte cène* une autre doctrine que celle qui est formulée dans les conclusions de la Dispute de Berne ; 2° de la convocation trop rare des *synodes généraux ;* 3° de la mise en vente et de la « distraction » au profit du fisc des *biens d'Eglise* de la nouvelle province.

L'humaniste italien Celio Secundo Curione est nommé directeur de l'internat des Douze et attaché à l'Académie comme lecteur ès-arts. Pendant son séjour à Lausanne (1542-46) il offre un asile à plusieurs de ses compatriotes, exilés comme lui pour cause de religion, et publie entre autres écrits son *Araneus*, ou traité de la Providence, et son *Pasquillus ecstaticus*, mordante satire de la papauté, dédiée aux deux avoyers de Berne, Hans-Franz Nægueli et Jean-Jaques de Wattenwyl.

Th. Malingre, pasteur à Yverdon, adresse à *Clément Marot* une *Epistre* poétique (imprimée à Bâle 1546) « en laquelle est

demandée la cause de son département de France. » Il l'engage à venir demeurer au « paradis terrestre » gouverné par les seigneurs de Berne et à y « parfaire le Psaultier Davidique. » — En revanche, les « Démégories sur toutes les Dimanches de l'an, » de *Jean Lecomte*, de Grandson, ne peuvent pas voir le jour, la « licence d'imprimer » leur étant refusée par la *censure genevoise* comme n'étant « pas de grande édiffication. »

1543

Le Sénat de Berne délègue à Vevey l'avoyer Nægueli, accompagné de deux autres commissaires, pour « chapitrer » les prédicants de la Classe de Lausanne à cause de leurs récentes réclamations. Il justifie la *vente des biens ecclésiastiques* par l'emploi qui est fait d'une partie de son produit au profit des ministres, des écoles et des hospices de pauvres, et saisit cette occasion pour déclarer que, tout en veillant à ce que les *Consistoires* s'acquittent mieux de leur devoir, il ne changera rien à leur organisation et à leur compétence disciplinaire ; en particulier, il ne veut pas entendre parler d'*excommunication*, retour déguisé à la pénitence du papisme.

A la fin de l'année, P. Viret et le Flamand André Zébédée, pasteur à Orbe dès 1539, sont cités à Berne pour se justifier d'avoir assisté sans permission à un *colloque* convoqué à *Neuchâtel* par Farel en vue de donner son avis sur les cérémonies luthériennes imposées à l'Eglise de *Montbéliard*.

1544

Le *départ de Bâle*, c'est-à-dire la sentence arbitrale prononcée par les seigneurs de cette ville, met fin au procès pendant entre Berne et Genève au sujet des prétentions de cette dernière sur certaines terres ci-devant ecclésiastiques situées « rière » les bailliages bernois de Gex, de Ternier et de Thonon. En vertu de ce *départ*, Berne remet à Genève les bénéfices de quatorze cures relevant de l'ancien évêché de cette ville, avec le droit de les pourvoir de ministres. Etant donné les divergences de vues et d'usages entre les

deux villes en matière ecclésiastique, ce droit de *patronat* donne lieu dans la suite à toute sorte de frottements.

« L'Abbaye » ou confrérie des *nobles Enfants de Lausanne*, dont les chefs avaient insulté Viret au sortir du temple, est dissoute par ordre de Berne ; à la requête de l'offensé, l'amende à laquelle les coupables avaient en outre été condamnés leur est remise.

Le Conseil de Lausanne ainsi que la Classe de ce nom s'opposent absolument à ce que Viret soit de nouveau « prêté » à l'Eglise de Genève.

Le secrétaire d'Etat bernois, NICOLAS ZURKINDEN (Zerkintes), esprit non moins libéral que religieux, ami sincère et, parfois, « moniteur incommode » des réformateurs romands, est nommé bailli à Nyon, où il demeure jusqu'en 1547.

Viret inaugure la série de ses dialogues populaires par la publication de la première partie de ses *Disputations chrestiennes en manière de devis*, et ANTOINE DE MARCOURT, de Lyon, ci-devant pasteur à Neuchâtel et à Genève, transféré à Versoix dans la Classe de Gex, fait paraître de nouvelles éditions de son écrit satirique, *Le livre des marchans*, et de sa *Déclaration de la Messe*.

1545

Un gentilhomme vaudois, *Claude de Senarclens*, demeurant à Bursins, fait au péril de ses jours le voyage de Wittenberg pour porter à Mélanchthon un message de Calvin. A son retour, il a la visite de l'Espagnol *Juan Diaz* qui, venant de Genève, l'emmène avec lui à Strasbourg et de là, en compagnie de Bucer, au Colloque de Ratisbonne. Après la mort de Diaz, assassiné de guet-apens par un agent de son propre frère, fanatique papiste (mars 1546), il publie en Allemagne « l'histoire véritable » de ce tragique événement.

A l'instance de Calvin, Berne et les autres cantons évangéliques interviennent auprès de François Ier en faveur des Vaudois de Provence. L'un des réchappés du massacre de Mérindol, *Nicolas Lavrian*, est pensionné par Messieurs de

Berne, agrégé à la Classe de Morges, et plus tard nommé pasteur à Vallorbes.

Le pédagogue MATHURIN CORDIER, « homme doué de doctrine et grand'crainte de Dieu, » après avoir régenté depuis environ trente ans à Paris (où il a eu Calvin pour élève), Nevers, Bordeaux, Genève et Neuchâtel, est nommé *principal du Collège de Lausanne*. Sous sa direction (1545-1557), cet établissement devient une des écoles les plus florissantes du protestantisme réformé. Dès cette époque Cordier commence à composer ses célèbres *Colloquia scholastica* (publiés à Genève en 1564), où plus d'un de ses disciples lausannois figure comme interlocuteur.

1546

Béat Comte ayant abdiqué le ministère pour se vouer entièrement à la pratique *médicale*, Viret trouve un « compagnon selon son cœur » dans la personne de JAQUES VALIER, de Briançon, précédemment pasteur à Aubonne. — Vers la même époque un autre ministre du Pays de Vaud, JEAN VOLAT, de Chambéry, pasteur à Lonay, est appelé à Berne pour y remplir l'office de *médecin de la ville*.

Au mois de mai, *Viret*, en deuil de sa première femme, se rend *avec Farel à Strasbourg* pour solliciter, par l'entremise de l'ammeistre Jaques Sturm et de Martin Bucer, l'intervention des princes protestants d'Allemagne en faveur des réformés du Languedoc.

L'enseignement théologique à l'Académie est *séparé des fonctions pastorales* pour être confié à un professeur en titre. Viret opte pour le pastorat et, sous son inspiration et celle de Calvin, la Classe de Lausanne désigne *Farel* comme professeur de théologie. « Pour certaines raisons » *cette élection n'est pas ratifiée par le gouvernement;* refus d'autant plus significatif qu'au même moment est agréée la nomination du zwinglien *André Zébédée* au poste devenu vacant par le départ de Curione pour Bâle. En définitive, c'est JEAN RIBBIT, natif du Faucigny, jusqu'alors professeur de grec, qui est promu à la chaire de théologie.

La même année le poète et musicien EUSTORG dit Hector

DE BEAULIEU, du Bas-Limousin, pasteur à Thierrens, publie sous le titre de *Chrestienne Resjouyssance* un recueil de cent soixante « chansons » spirituelles.

1547

Viret dédie aux bourgmestre et Conseil de Lausanne son *Exposition familière de l'Oraison dominicale*, « pour rendre témoignage de la doctrine qu'il enseigne et de laquelle eux et l'Eglise qui est mise sous leur protection font profession publique. »

Du 25 août : première loi académique (*Leges Scholæ Lausannensis*) concernant soit le Collège (*schola classica s. privata*) soit l'Académie (*Lectiones publicæ*). Le professeur Simon Sulzer vient présider au mois d'octobre à la mise en vigueur de cette loi, dont la rédaction était probablement son œuvre. Grâce à cette réorganisation et aux libéralités des seigneurs de Berne envers les étudiants nécessiteux tant du pays que de l'étranger, l'Académie prend un rapide accroissement. Elle attire de toutes parts des gens de lettres et devient une pépinière de ministres pour les diverses Eglises de langue française.

1548

Année de crise aiguë pour l'Eglise bernoise. Cette crise se produit à la suite de discussions soulevées au sein du Colloque de Lausanne par ZÉBÉDÉE, le lecteur ès-arts. Elles portent à la fois sur la *doctrine de la sainte cène* (à l'occasion des examens du candidat wallon GUILLAUME HOUBRAQUE, plus tard pasteur français à Francfort s. Main, Strasbourg et Heidelberg), et sur quatre-vingt-dix-neuf thèses concernant *le pouvoir des clefs et la dignité du ministère* (formulées par Viret et quelques-uns de ses collègues). De Lausanne la querelle se propage à Berne. SULZER prend ouvertement le parti de Viret et de ses amis, ce qui fait accuser ceux-ci d'être fauteurs des doctrines équivoques de Bucer. Grâce au crédit du doyen JOST KILCHMEYER et de ses partisans, *le zwinglianisme l'emporte définitivement à Berne sur les tendances*

luthériennes : Sulzer, congédié avec deux autres ministres de son bord, se retire à Bâle. En même temps le parti vainqueur fait front contre Calvin et son influence croissante sur le clergé du pays romand. Peu s'en faut que Viret — dont le traité sur la *vertu et usage du ministère de la Parolle de Dieu et des sacremens dépendans d'icelle* paraît au cours de ces débats, et qui, de mars à août, ne fait pas moins de quatre fois le voyage de Lausanne à Berne — ne soit enveloppé dans la disgrâce de Sulzer. Il n'est maintenu à son poste qu'en considération des services qu'il a rendus à l'Eglise du Pays de Vaud et grâce aux bons offices de JEAN HALLER, nouvellement élu pasteur à Berne, et de l'antistès H. BULLINGER, de Zurich, que Calvin et Farel étaient allés intéresser à son sort.

Afin de mieux assurer l'unité de doctrine dans les Eglises de leur ressort, les seigneurs de Berne appellent tous les prédicants welches *à souscrire et à prêter serment de fidélité aux Thèses de la Dispute de 1528*, dont la doctrine est reconnue conforme à celle des Thèses de la Dispute de Lausanne de 1536. Moyennant cet acte de soumission, la paix est momentanément rétablie. LL. EE. répondent favorablement aux vœux exprimés le 1er novembre par la Classe de Lausanne, et portés à Berne par Viret et J. de Tournay, touchant la convocation d'un synode général, le renouvellement des ordonnances relatives à la réformation du culte et des mœurs et la « visitation » de l'Ecole de Lausanne.

1549

Publication d'un mandat souverain ordonnant sous peine d'amende à chacun, tant homme que femme, d'*aller au sermon pour le moins une fois le dimanche* et les jours de fête chrétienne.

Inspection de l'Académie par Jean Steiger, trésorier du Pays romand, et le pasteur J. Haller, de Berne. Création d'une *bibliothèque académique* ; institution d'une *censure trimestrielle des étudiants ;* défense faite à ces derniers, à propos des délations d'un certain brouillon, *Loys Corbeil*, de

« courrir » à Berne se plaindre de leur professeurs avant que la cause ait été entendue d'abord par devant le Bailli de Lausanne. Après s'être acquittés de leur mission à Lausanne, les deux délégués bernois se rendent à Genève, où ils sont amicalement reçus par Calvin et ses collègues.

Synode général des ministres du Pays de Vaud *à Berne*, du 20 au 23 mars, en présence de quelques membres du Conseil, du pasteur Haller et de WOLFGANG MUSCULUS (Müslin), récemment arrivé d'Augsbourg. Après quatre journées de séances absorbées par les *censures mutuelles*, chaque Classe est invitée à mettre ses « postulats » par écrit, et l'assemblée est congédiée. — Différence typique entre les jugements portés sur ce synode par Viret d'une part, par Haller de l'autre : selon le premier, tout s'est passé « bien mieux qu'on n'eût pu l'espérer ; » c'est « un vrai miracle, on y sentait réellement Dieu présent. » A entendre le second, il ne se peut rien imaginer « de plus turbulent ; » ces Welches n'ont fait que s'entremordre et, sans l'intervention des sénateurs, les débats eussent « fini comme le festin des Lapithes plutôt que comme devrait le faire un synode de chrétiens. » Ce qui est certain, c'est que *ce quatrième synode général*, depuis longtemps réclamé par les ministres de la Classe de Lausanne et enfin autorisé par le gouvernement, aura été *le dernier de son espèce*. Berne se promet bien de n'en plus convoquer de semblable. En fait de « synodes, » il n'y aura plus, à l'avenir, que des *assemblées* restreintes, et aussi rares que possible, *de députés des Classes*.

Dans le courant de l'été, un accord intervient entre Bullinger et Calvin au sujet de la doctrine de la cène (CONSENSUS TIGURINUS). *Il met un terme à la controverse sacramentaire* entre théologiens suisses. Ceux de Berne et de Lausanne, tout en approuvant le formulaire, ne jugent pas opportun, vu l'état des esprits, d'y apposer officiellement leur signature. (Berne n'y adhérera qu'en 1551.)

III

La Réforme s'étend et se consolide dans le Pays de Vaud, mais de nouveaux conflits surgissent entre calvinistes et zwingliens, entre le principe bernois de l'Etat chrétien et l'idéal d'une théocratie à l'instar de Genève (1549-1559).

1549, automne.

Pour gain de paix, le principal adversaire de Viret et de Calvin dans la Classe de Lausanne, ANDRÉ ZÉBÉDÉE, « homme roux et fort fier, » est transféré ailleurs (à Yverdon, puis à Nyon). Mais en même temps, afin de couper court aux noises théologiques, le gouvernement, suivant le conseil des pasteurs de Berne, ordonne la *suppression des colloques hebdomadaires* et ne laisse subsister que les séances trimestrielles de chaque Classe. Grande consternation à Lausanne. Ensuite des représentations de la Classe, les seigneurs de Berne permettent *exceptionnellement au Colloque de Lausanne*, dans l'intérêt des étudiants et des candidats au saint ministère, de se réunir toutes les fois qu'il lui plaira, mais à la condition que ces réunions ne soient pas obligatoires, qu'on se borne à y traiter un passage de l'Ecriture, qu'on n'y propose rien de contraire aux Thèses de la Dispute de Berne, qu'outre le pasteur « proposant » personne ne prenne la parole si ce n'est le doyen et les deux professeurs de grec et d'hébreu, qu'*aucun laïque*, surtout, ne se mêle de la discussion. Cette concession ne satisfait guère les Lausannois. Ils se plaignent de ce que les théologiens de la ville de Berne, au lieu de les soutenir vis-à-vis du gouvernement, s'arrogent sur leurs frères des autres Classes une autorité quasi-épiscopale et nourrissent à l'égard des *welches* d'injustes préventions nationales. — A cette même époque, Calvin dédie à Farel et à Viret, « excellens serviteurs de Christ, ses compagnons en l'œuvre de notre Seigneur, » son commentaire sur l'épître à Tite, « en tesmoignage de leur amitié et conjonction saincte. »

Ces mésintelligences entre Berne et Lausanne n'empêchent pas Leurs Excellences de faire bon accueil aux ministres et hommes de lettres étrangers qui se retirent sur leurs terres et de retenir quelques-uns des plus distingués au service de l'Eglise ou de l'Académie. AUGUSTIN MARLORAT, de Bar-le-Duc, ex-prieur des Augustins de Bourges, reçu « habitant » à Lausanne dès 1547, devient pasteur à Crissier, à Villette, puis (1552) à Vevey, où il travaillera en paix à ses utiles commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament. — Plusieurs des pasteurs obligés de quitter le pays de Montbéliard pour n'avoir pas voulu se soumettre à l'*Intérim* d'Augsbourg, trouvent à se placer dans le Pays de Vaud, entre autres VINCENT ORTIN, que Pierre Toussain appelait « animae meae dimidium » et qui deviendra dans la suite pasteur à Avenches et à Lausanne. La femme d'un de ses compagnons d'exil ouvre à Lausanne une *école de jeunes filles*. — L'humaniste bourguignon, THÉODORE DE BÈZE, nommé professeur de grec malgré ses *Juvenilia*, vient renforcer la phalange des « fils » de Calvin, tout en préludant à ses savants travaux sur le Nouveau Testament et en continuant dans ses heures de loisir à « mettre les Psaumes de David en rime françoise. » — Le juriste parisien, FRANÇOIS HOTMAN, n'est pas agréé, il est vrai, comme « diacre » (pasteur en sous-ordre) à Lausanne, à la place du Dauphinois JEAN-REYMOND MERLIN, appelé à la chaire d'hébreu, mais il est chargé, au commencement de l'année suivante, d'enseigner les belles-lettres comme régent de Ire au Collège.

Ces réfugiés de France seront suivis de près par deux anciens professeurs d'Heidelberg : le belge ANTOINE SCHORUS, qui donnera un cours libre de philologie classique, mais que la mort enlèvera (1551) avant qu'il ait obtenu un poste fixe, — et le docteur en médecine, EUSTACHE DE QUESNOY (Quercetanus), de Lille, en Flandre, qui deviendra en 1552 lecteur ès-arts.

1550

Les étudiants représentent sur la place de la Palud le drame d'*Abraham sacrifiant*, de Th. de Bèze, tout comme,

l'été précédent, les paysans du village de Baulmes avaient joué la « moralité » de la *Chrestienté malade*, de Thomas Malingre, et des gens de Romainmôtier celle du *Mariage de Sara*.

Pierre-Paul Vergerio, ancien évêque de Capo d'Istria, « de légat du Pape devenu nonce du Christ, » passe le mois d'août à Lausanne comme pensionnaire de LL. EE., avant d'aller évangéliser les vallées italiennes de la Rhétie. Le but de sa tournée en Suisse est d'organiser un mouvement d'opposition au Concile de Trente qui doit se rouvrir le 1er mai de l'année suivante. Son traité, *Des faits et gestes du pape Jules III, et ce qui se peut espérer de ce concile lequel il prétend recommencer*, est traduit en français par le pasteur de Thonon, Joachim de Coignac, et c'est sans doute à son instigation que Viret publiera en 1551 : *Quid sperandum de concilio universali*, sujet sur lequel il revient la même année dans ses *Dialogues du combat des hommes contre leur propre salut*, dédiés aux « nobles et bourgeois » de sa ville natale.

L'abrogation par le Conseil général de Genève des fêtes chrétiennes tombant sur un autre jour que le dimanche, en particulier de celle de Noël, fournit un nouvel aliment à l'animosité des Bernois. Ceux-ci n'hésitent pas à imputer à Calvin la responsabilité de ce décret, rendu à l'insu de la vénérable Compagnie.

1551

Emoi causé à Lausanne et à Genève par le bruit que Messieurs de Berne allaient publier un édit consistorial à teneur duquel ceux qui prendraient le nom de Dieu en vain étaient condamnés, selon l'usage des Allemands, à faire pénitence en *baisant une croix* tracée au doigt sur le sol. Poussé par Calvin, Viret se prépare à aller remontrer aux Bernois les dangers religieux d'une semblable pénalité, inusitée en terre romande. Par égard pour la « superstition » des Welches, le gouvernement prend les devants et biffe cet article dans l'édition française de l'édit. Le baisement de la croix est remplacé pour les blasphémateurs vaudois par vingt-quatre heures de prison au pain et à l'eau.

La *peste* sévit dans le Pays de Vaud, particulièrement à Lausanne. L'Ecole est désertée, les cours sont suspendus ; on désespère un instant des jours de Th. de Bèze. A la sollicitation de Viret des mesures sont prises pour que les malades soient traités avec plus d'humanité. Nomination d'un diacre spécial pour « consoler les pauvres pestiféreux. »

Pendant ce temps les controverses dogmatiques renaissent de plus belle, non plus sur la doctrine de la cène, mais sur celle de la *prédestination*, et cela par le fait de l'ex-carme Jérôme Bolsec, natif de Paris. Ce champion du libre arbitre séjourne temporairement à Vevey comme médecin, puis, après son expulsion de Genève, trouve un asile chez M. de Falais à Veigy, sur terre bernoise, et plus tard à Thonon. — Vives discussions entre les calvinistes de Lausanne et François de Saint-Paul, l'un des pasteurs de Vevey. Ce compatriote de Calvin, prédécesseur de Bèze dans la chaire de grec à l'Académie, est soupçonné de partager les sentiments du médecin libre penseur, bien qu'il ne diffère de ses collègues que sur un point spécial : la cause de la réprobation des méchants.

A la fin de septembre, nouvelle cause d'agitation : sans avoir pris l'avis des Classes, les Excellences de Berne ordonnent aux ministres du Pays de Vaud d'employer dorénavant la *Liturgie et le Catéchisme de Berne* (traduits de l'allemand par Nicolas Zurkinden) à l'exclusion des formulaires de l'Eglise de Genève. Réclamations instantes, mais inutiles, de la Classe de Lausanne qui juge cette innovation très inopportune. Elle ne trouve du reste rien à reprendre à la doctrine des formulaires bernois si ce n'est la façon dont le Catéchisme explique l'*article de la descente aux enfers.*

1552

Les théologiens de Zurich et de Berne se tiennent sur la réserve vis-à-vis du Consensus Genevensis *concernant le dogme de l'élection.* Ordre est donné aux ministres de la Classe de Lausanne de vivre en bonne intelligence et de ne pas « introduire de nouvelles règles de doctrine ; » allusion

à certains *pronunciata* sur la prédestination que la majorité calviniste avait voulu imposer aux deux pasteurs de Vevey. — Afin de soustraire *F. Martoret* à l'influence de son collègue *F. de Saint-Paul*, Farel le fait nommer par la Classe de Neuchâtel au poste de Saint-Blaise à son insu et sans l'aveu de la Classe de Lausanne. Cette mutation irrégulière est sanctionnée après coup par le Conseil de Berne.

Viret et ses collègues, appuyés par la Classe, reviennent à la charge pour se plaindre de la négligence que nombre de juges et assesseurs de *Consistoire* apportent à l'exercice de leurs fonctions, et pour obtenir une vraie *discipline ecclésiastique*, avec examen de doctrine, inquisition des mœurs et excommunication des « indignes. »

1553

Cinq étudiants de Lausanne, arrêtés à Lyon en mars 1552, tandis qu'ils étaient en route pour aller desservir des églises du Midi de la France, *subissent* (le 6 mai) le *martyre* par le feu, malgré l'intercession réitérée du sénat de Berne. Deux d'entre eux, *Pierre Navière* et *Bernard Seguin*, avaient servi de *famuli*, l'un à Viret, l'autre à de Bèze. — Le même mois un colporteur de Bibles et de traités religieux, *Nicolas Nail*, du Mans, cordonnier à Lausanne, est arrêté et brûlé à Paris. — Au nombre des traités colportés par lui se trouvaient sans doute, — outre les diverses *Epistres* de Viret aux « fidèles qui sont parmi les papistes » et qui « souffrent pour le nom de Jésus, » — *Le vray bouclier de la foy chrestienne*, de Barthélemy CAUSSE, pasteur à Lucens, et *La perfection chrestienne*, traduite du latin de Bullinger par Th. de Bèze.

Au mois d'août, les sénateurs J. Steiger et Jérôme Manuel, accompagnés du doyen J. Haller, font le tour de tous les chefs-lieux de Classe du Pays romand pour y tenir les *chapitres* ou *congrégations générales*. Conformément à leurs instructions ils font subir la *censure* non seulement à tous les ecclésiastiques, mais aux baillis et châtelains ainsi qu'aux seigneurs vassaux qui sont du ressort de chaque Classe. Ils donnent des ordres relatifs au fonctionnement des *Consis-*

toires et à divers *abus superstitieux hérités du papisme* (tels que les « donnes » en l'honneur des défunts). Ils prescrivent à chaque paroisse de *pourvoir à l'entretien de ses ressortissants pauvres*, afin de combattre la mendicité. Ils s'efforcent en outre de pacifier les esprits divisés par la question de la *prédestination* et de faire prendre patience à ceux qui réclament une *discipline* religieuse et morale plus rigoureuse.

Les ministres et professeurs de Lausanne accueillent avec joie la nomination au bailliage de cette ville de l'un des commissaires, le conseiller JÉRÔME MANUEL, fils du poète et peintre Nicolas Manuel et ancien camarade d'études de Th. de Bèze en France.

1554

La *réaction catholique* qui se produit *en Angleterre* sous Marie Tudor amène à Lausanne, comme dans les autres villes de la Suisse réformée, un certain nombre de fugitifs. Plusieurs reçoivent l'hospitalité des professeurs de l'Académie et plus tard, rentrés dans leur patrie et en possession de leurs biens, répondront à cet accueil fraternel par l'envoi de fonds destinés en premier lieu à venir en aide à des gens d'étude dans des cas pareils au leur. D'autres réfugiés sont pensionnés par Messieurs de Berne. L'un d'eux, RAOUL dit Antoine LE CHEVALLIER (Cevallerius), Normand de naissance, suppléant de son beau-père Tremellius à Oxford, assiste Th. de Bèze dans ses travaux exégétiques sur le Nouveau Testament et compose des *Rudimenta hebraïcæ linguæ* (publiés en 1560) en attendant d'être nommé (1557) pasteur à Montreux.

Viret dédie à Leurs Excellences de Berne l'édition *latine* de son traité (de 1548) sur le *Ministère de la Parole et les Sacrements*. Les théologiens bernois font bon accueil à cet ouvrage. — Th. de Bèze qui, l'année précédente, en publiant sa pasquinade contre l'ex-président du Parlement de Paris, Pierre Lizet, s'était révélé comme un émule de Rabelais, ne se montre que le trop docile élève de Calvin en opposant au

De hæreticis an sint persequendi de Martin Bellius (SEBASTIEN CASTALION) son *De hæreticis a civili magistratu puniendis.* Cette apologie du supplice de SERVET et l'approbation qu'elle reçoit de nombreux lecteurs font un pénible contraste avec la chrétienne tolérance dont fait preuve, dans sa correspondance avec Calvin, le secrétaire d'Etat Nic. Zurkinden.

La Réforme l'emporte à la pluralité des suffrages dans les villes d'*Orbe* (juillet) et de *Grandson* (novembre), au grand regret du chroniqueur PIERRE DE PIERREFLEUR, grand-banderet d'Orbe. Publication des *Articles de réformation* pour les deux bailliages médiats. Partage entre Berne et Fribourg des biens des couvents. Les paroisses réformées de ces bailliages forment la nouvelle *Classe d'Orbe*, détachée de celle d'Yverdon.

Recrudescence du mouvement anticalviniste, principalement *dans la Classe de Morges.* Le château de Crans (siège des nobles QUISARD) et les presbytères de Bursins et de Nyon (où résident les pasteurs JEAN LANGE et ANDRÉ ZÉBÉDÉE) sont les foyers d'une opposition acharnée à tout ce qui vient de Genève. La *prédestination* est discutée partout, jusque dans les cabarets et les boutiques de barbiers. Calvin et ses collègues sont accusés de faire de Dieu l'auteur du mal. On les dénonce, même du haut des chaires, comme des « hérétiques pires que les papistes. » — *Les pasteurs de Genève en appellent au Conseil de Berne.* Celui-ci enjoint (le 17 nov.) aux pasteurs du Pays romand de s'abstenir, en public et en particulier, de toute diffamation et de *ne rien publier sur la matière de la prédestination.* En même temps il demande au Conseil de Genève de faire en sorte que les ministres de cette ville observent la même retenue, et il charge le bailli de Thonon de *signifier à Bolsec l'ordre de vider le pays* dans le terme de trois mois.

Les ministres de Berne, inspirateurs de ces mesures, font interdire à F. de Saint-Paul la publication d'un traité sur le dogme en discussion et mettent son manuscrit en séquestre, mais ils ne peuvent empêcher l'impression plus ou moins clandestine d'un opuscule de Th. de Bèze (*Summa totius*

Christianismi, sive descriptio et distributio causarum salutis electorum et exitii reprobatorum) qui commence à se répandre l'année suivante.

1555

L'édit de pacification du mois de novembre précédent ne produit ni d'un côté ni de l'autre l'effet voulu. — Nouveau recours des pasteurs de Genève contre leurs « calomniateurs » du Pays de Vaud. Bolsec, Zébédée et consorts, mandés à Berne, contestent l'exactitude d'une partie des faits qui leur sont imputés et répliquent par un *acte d'accusation contre les ministres de Genève* et leur attitude hostile ou dédaigneuse à l'égard de la réformation bernoise.

Sans tenir compte de l'avis de leurs théologiens (Haller et Musculus) qui cherchent à ménager Calvin, les Seigneurs de Berne publient le 26 janvier deux nouveaux rescrits : l'un aux Classes du Pays romand, par lequel ils leur interdisent sévèrement de « s'adjoindre à *certaines hautes et subtiles doctrines,* principalement touchant la matière de la divine prédestination ; chose qui nous semble n'être pas nécessaire, mais servir à factions, sectes, erreurs et débauchements plus qu'à édification et consolation, » — l'autre aux baillis, leur conférant le pouvoir d'admonester et, au besoin, de « déchasser du pays » tous ceux, sujets indigènes ou étrangers réfugiés, qui, au mépris de l'ordre établi dans l'Eglise bernoise, iraient *communier à Genève* « jouxte les cérémonies calvinistes. »

Là-dessus, réclamations énergiques des ministres et théologiens de Lausanne, et départ pour Berne d'une *députation du Conseil de Genève* (dont fait partie Calvin en personne) pour protester contre le rescrit relatif à la communion, obtenir l'approbation de la doctrine du réformateur genevois et demander derechef la punition de ses détracteurs. — Ajournement à un mois en vue de procéder à un *complément d'enquête.* Le terme échu, nouvelle comparution de Lange et de Zébédée, et confrontation avec Calvin. Scènes orageuses en présence du Conseil de Berne. Celui-ci, par *sentence* du

3 avril, prononce que « le différend doit être et demeurer entièrement assoupi et abattu comme si jamais n'en eût été fait mention. » Il ne lui appartient, dit-il, ni d'approuver ni de réprouver la doctrine de Calvin, mais il l'avertit, lui et ses collègues dans le ministère, que s'il se trouve sur terre bernoise des livres de leur composition qui soient « contrariants ou répugnants à Nostre Disputation et Réformation, » ils seront *livrés au feu*.

Par missive du même jour *à toutes les Classes*, le gouvernement confirme ses précédents rescrits, exige la stricte observation des Edits de réformation ainsi que de la Liturgie et du Catéchisme récemment octroyés, et ordonne, au lieu de « disputer des secrets imperscrutables de Dieu, » d'enseigner aux troupeaux « la vérité évangélique concordablement, purement et simplement, comme il appartient à de bons et fidèles pasteurs. » — Sous la même date encore, le Conseil invite son bailli de Lausanne à s'informer « s'il est vrai qu'à l'Académie on instruise les étudiants selon l'*Institution de Calvin* » et, dans ce cas, à en envoyer un exemplaire à Berne pour examen.

Intervention de la *Classe de Lausanne* (2 mai) : elle prend fait et cause pour la doctrine de la prédestination, « laquelle a été déjà prêchée en ce pays bien avant l'arrivée de Calvin, » et demande que la bouche soit close une fois pour toutes à ceux qui « font métier de troubler la paix de l'Eglise. » *Calvin*, de son côté, insiste une fois de plus pour que ses adversaires, qui s'obstinent à le dénigrer en public, soient réduits au silence. — Les délégués de la Classe (Viret et de Bèze) sont gracieusement accueillis à Berne, et congédiés avec de bonnes paroles. Calvin est renvoyé (le 3 juin) à se pourvoir en justice dans les lieux où ont été proférés les propos dont il se plaint. — Quant aux théologiens de Berne, quoi qu'en dise Calvin, ils n'approuvent pas plus que ceux de Lausanne la *tolérance dont jouissent Zébédée et ses amis*, mais leur crédit ne va pas jusqu'à vaincre l'antipathie qu'inspirent en haut lieu la personne et l'ascendant du « pape de Genève. »

Les sentiments de charité et de fraternité chrétienne, trop souvent en souffrance au milieu de ces dissensions domestiques, trouvent à se déployer envers les coreligionnaires du dehors : collecte en faveur des *réformés locarnais*, réfugiés à Zurich ; — expédition par MM. de Berne d'un héraut, accompagné d'un escholier de Lausanne, pour demander l'élargissement des cinq *prisonniers de Chambéry* (martyrisés le 12 octobre) ; — envoi de ministres, élèves de l'Académie, aux Eglises vaudoises du *Piémont* ; — visite à Lausanne de F. Lismanin, homme de confiance du roi Sigismond-Auguste ; par son intermédiaire, les théologiens lausannois entrent en relations fraternelles avec les Eglises évangéliques de *Pologne*, dont l'Ecole de théologie (à Pinczov, près Cracovie) a pour recteur un ancien étudiant de Lausanne, Pierre Statorius, de Thionville.

En novembre, Berne et Fribourg rachètent et partagent entre elles les terres du comte Michel de Gruyère, tombé en faillite. Le bailliage bilingue de Gessenay-Rougemont échoit à Berne. Introduction de la *Réforme au Pays-d'Enhaut* romand, l'un des premiers mois de l'année suivante, par P. Viret et Hugues Turtaz, pasteur à Morat. Installation du premier pasteur de Château-d'Œx (Clément Minod). — Un an et demi plus tard, Berne rachète également et érige en bailliage les seigneuries gruyériennes d'*Oron* et de Palézieux, en y joignant les domaines de l'ancienne abbaye cistercienne de *Haut-Crêt*.

1556

La protection dont Berne couvre les *Libertins fugitifs* après le triomphe définitif de Calvin et de sa théocratie sur la vieille Genève, et l'échec des négociations en vue du renouvellement de la combourgeoisie entre les deux villes ont pour effet d'aggraver encore, dans le Pays de Vaud, l'hostilité entre calvinistes et anticalvinistes. Viret, personnellement épargné jusqu'ici par les adversaires de Calvin et de Bèze, se voit à son tour impliqué dans ces querelles. Il en vient à prendre le parti, désapprouvé par plusieurs de ses amis et regretté plus tard par lui-même, d'intenter un *procès*

en diffamation à deux des principaux « Libertins. » La cause pendante entre lui et Pierre *Vandel* est assez promptement liquidée à son avantage, grâce à l'appui que lui prêtent les confédérés de Zurich. Celle qui concerne Philibert *Berthelier* traîne en longueur et ne trouve sa solution qu'après deux ans de procédure.

Un cordelier défroqué, ci-devant pensionnaire de MM. de Berne à Lausanne, éconduit à cause de son ignorance, sous le rectorat de Th. de Bèze, et chassé pour sa mauvaise conduite, *Antoine Cathelan*, se venge après sa rentrée en France et dans l'Eglise romaine en publiant « Passevant Parisien respondant à Pasquin Romain ; » pamphlet violent et ordurier contre « ceux qui se disent vivre selon la réformation de l'Evangile au pays jadis de Savoye et maintenant soubz les Princes de Berne et Seigneurs de Genève. » Calvin ne juge pas au-dessous de sa dignité de tailler sa plume « pour imposer silence à ce bélistre. »

L'imprimeur Jean Rivery, de Vendôme, vient établir à Lausanne un atelier de typographie. Il inaugure ses presses par la publication des *Proverbes de Salomon* « mis en cantiques et rime françoise » par Accasse d'Albiac, dit du Plessis, Français réfugié, et imprime la même année : « Les vertus de la femme fidèle et bonne mesnagère, comme il est contenu aux Proverbes de Salomon, » par Th. de Bèze. Mais le permis qui lui est délivré l'année suivante par le Conseil de Berne porte qu'il n'imprimera que des « livres d'école » approuvés par les ministres et professeurs de la capitale.

Jean de Lettes, ex-évêque de Montauban, acquiert la *baronnie d'Aubonne*, dont un de ses fils demeure propriétaire jusqu'en 1583. Cette ville devient, surtout depuis les guerres de religion, le rendez-vous de nombreux réfugiés français et le point de départ de plus d'une expédition de corps-francs, destinée à secourir les huguenots de la Franche-Comté et du Dauphiné.

1557

Mutations dans le personnel enseignant : le mathématicien Jean Tagaut, de Paris, succède à E. de Quesnoy dans la

chaire des arts, et François Béraud, d'Orléans, ci-devant principal de l'Ecole de Montbéliard, est chargé de la direction du Collège à la place de Mathurin Cordier, qui prend sa retraite pour cause d'âge, après douze années de fidèles services.

Les persécutions auxquelles sont en butte les Vaudois du Piémont et les fidèles de Paris font désirer une prompte intervention des cantons évangéliques et des princes protestants d'Allemagne auprès du roi de France Henri II. Th. de Bèze, dont les « Annotationes in Novum Testamentum » viennent de quitter la presse, se charge de la mission de les y inciter. Dans ce but, il ne se rend pas moins de *trois fois*, avec l'assentiment et aux frais des seigneurs de Berne, *dans la Suisse allemande et en Allemagne.* La première fois, en avril et mai, avec Farel, il visite Strasbourg, Heidelberg et Göppingen (Wurtemberg); la seconde, en septembre et octobre, escorté de Farel, de J. Budé, de Genève, et de Gasp. Carmel, de Paris, il se rencontre à Worms avec Mélanchthon et d'autres théologiens luthériens; la troisième fois, en mars 1558, ayant pour compagnons de route J. Budé et L. de Bertin, il se rend à Francfort où devait se réunir un congrès de princes allemands. — Lors de ses deux premiers voyages, dans la louable intention de faciliter le succès de sa mission et de travailler, si possible, au rapprochement des réformés et des luthériens, il se laisse entraîner à rédiger des *confessions de foi*, une première « au nom des Eglises de Suisse et de Savoie, » la seconde « au nom des Eglises de France. » Ces formules doctrinales qui, par leur tendance conciliatrice, rappellent les anciens procédés diplomatiques de Bucer, sont désavouées par les théologiens de Zurich et de Berne, beaucoup plus convaincus qu'on ne l'est à Genève et à Lausanne de l'inanité de tout essai de *concorde avec les théologiens de la Confession d'Augsbourg.* Aussi, au moment d'entreprendre son dernier voyage, Bèze n'obtient-il un congé qu'à la condition de s'en tenir strictement à son mandat sans plus s'aventurer sur le terrain dogmatique.

On voit de mauvais œil, à Genève et ailleurs, la tolérance dont les Bernois usent à l'égard du célèbre juriste de Padoue, *Matteo Gribaldi*, banni de Genève à cause de ses théories malsonnantes sur la Trinité. Il vit retiré dans son domaine de Farges, au Pays de Gex, après avoir révoqué ses erreurs et signé une confession de foi orthodoxe rédigée à son intention par Musculus.

Tandis que le procès avec Berthelier est encore pendant, *Viret* est lui-même *traduit en justice* pour avoir attaqué dans ses sermons les magistrats de Lausanne. Le porte-parole de la partie plaignante, l'ancien bourgmestre Jaques de Praroman, n'est autre que le ci-devant « abbé » de la confrérie des nobles Enfants de Lausanne supprimée en 1544. Comparution de Viret à Berne, où le plus grand nombre des chefs d'accusation sont écartés comme insignifiants. Confrontation des parties à Lausanne, devant les commissaires du gouvernement, pour être entendues sur le reste des griefs. L'affaire aboutit à une transaction honorable pour le pasteur de Lausanne. Mais il sort de ces procès plus résolu que jamais à poursuivre son idéal et à se démettre de ses fonctions pastorales plutôt que de devenir infidèle au principe calviniste : pas d'Eglise véritablement « réformée selon la Parole de Dieu » sans une discipline à elle, distincte et indépendante de la juridiction consistoriale.

1558

Pour statuer un exemple, Berne bannit de ses terres quatre pasteurs de la Classe de Thonon qui ont porté en chaire la « haute et subtile » matière de la prédestination. De ce nombre sont ANTOINE CHANORRIER, dit Desmerenges, et MICHEL MULOT, précédemment pasteur à Saint-Blaise.

Nouveaux conflits entre Lausanne et Berne au sujet de la question ecclésiastique. — A l'approche des fêtes de pâques, n'ayant pu obtenir aucune concession du Conseil de Lausanne, lequel se retranche derrière les Ordonnances de Messieurs de Berne, Viret et ses deux collègues, le Dauphinois Jaques VALIER et Arnaud BANC, du Haut-Languedoc,

préviennent ces derniers « qu'ils n'administreront pas la cène si on ne leur accorde pas le *droit d'examen et d'excommunication.* » — Cités à Berne, ils y sont reçus avec une bienveillance inattendue. On leur promet de répondre à leur mémoire après pâques et les engage en attendant à profiter du temps qui reste avant la prochaine communion pour instruire les ignorants et reprendre les vicieux. — Ils s'en retournent pleins de confiance. Zurkinden lui-même, mieux placé que personne pour juger de la situation, espère qu'une entente sera possible.

A la fin de mai arrive la réponse du Sénat : il promet l'établissement de consistoires dans *toutes* les paroisses (il n'y en avait guère que dans les villes et chefs-lieux de bailliage), n'estime « pas nécessaire » l'examen *particulier* de doctrine, et quant à l'excommunication, demande un projet sur la manière dont elle pourrait se pratiquer sur la base de l'ordre de choses établi.

Profitant de cette ouverture, mais dépassant de beaucoup les intentions du gouvernement, la Classe de Lausanne s'empresse d'élaborer tout un *projet de constitution ecclésiastique modelée sur celle de Genève*, et, sans s'être entendue avec les autres Classes, le fait porter à Berne par deux de ses membres, au commencement de juillet. Non content de cela, Viret a l'idée malencontreuse de compliquer le débat en y mêlant d'autres questions. Il fait suivre le projet de la Classe de deux lettres, signées de son nom et de ceux de onze membres du Colloque de Lausanne, dont l'une a trait à la défense de prêcher sur la *prédestination*, l'autre énumère tout au long divers « articles » d'administration ecclésiastique et académique « sur lesquels les ministres et professeurs de Lausanne se sentent dès longtemps fort grevés. »

Le 15 août *les douze signataires* sont *mandés à Berne*, où les accompagne une lettre de recommandation du Conseil de Lausanne. La réponse du gouvernement est catégorique : il est prêt à soutenir de toute son autorité la police des mœurs et à veiller au bon emploi des biens d'Eglise ; il ne s'oppose pas à ce qu'on parle en chaire de la prédestination

lorsque l'occasion s'en présente, pourvu que cela se fasse avec modération et de manière à édifier; quant à l'organisation actuelle de l'Eglise et des consistoires, il ne saurait être question d'y rien changer : ce serait substituer une seconde « réformation » à la première. Un jour de réflexion est accordé aux comparants pour *choisir entre la soumission et la démission.* — Le lendemain les Lausannois demandent qu'on leur accorde une « dispute, » se déclarant prêts à céder sur tout ce qui, dans le projet de la Classe, se trouverait n'être pas conforme à l'Ecriture. On se borne à leur accorder un nouveau délai d'un jour. Les pasteurs et professeurs de Berne en profitent pour conférer avec eux et les persuader à continuer leurs fonctions en tirant le meilleur parti possible des conditions qui leur sont faites. Ils se résignent en effet à patienter jusqu'à nouvel ordre.

Seul, Théodore *de Bèze* qui, tout en approuvant le projet de la Classe, ne s'était associé qu'à contre-cœur à l'inopportune démarche de ses frères de Lausanne, estime que le temps des tergiversations est passé. Au très vif déplaisir de Viret, il retourne à Berne pour demander son congé et, l'ayant obtenu, *se retire à Genève,* où il ne tarde pas à être rejoint par *Merlin*, le professeur d'hébreu. Ils sont remplacés à l'Académie, le premier par *F. Béraud,* le second par *Jean Lecomte*, alors à Romainmôtier.

Après une trève d'environ deux mois, *les négociations entre Lausanne et Berne recommencent,* non sans l'impulsion de Calvin. Echange de missives officielles et de lettres particulières, spécialement entre Viret et Haller. Efforts visibles, du côté de Messieurs de Berne, pour ménager Viret sans préjudice de leurs principes de gouvernement. Rejet de la proposition, suggérée entre autres par Farel, de soumettre le cas à une conférence de délégués des Eglises réformées de la Suisse.

Au commencement de décembre, les communions de Noël étant en perspective, *les trois pasteurs de Lausanne* renouvellent leur *ultimatum* du mois de mars : pas de sainte-cène sans examen préalable des communiants ! — Berne réplique

en intimant à la Classe l'ordre de *procéder à de nouvelles nominations* pour les trois postes de Lausanne.

Intercession de la *Classe* par l'organe des pasteurs Marlorat, de Vevey, et de Tournay, d'Aigle. Envoi à Berne d'une députation du *Conseil de Lausanne* pour demander le maintien de Viret. — L'autorité bernoise se laisse fléchir : elle consent à ce que les ignorants et les vicieux soient *appelés en Consistoire* pour être, non pas examinés ou exclus, mais *instruits et avertis* avant la communion, et invite les Conseils de Lausanne à faire respecter, mieux que par le passé, les édits de réformation.

Ces nouvelles concessions du souverain ne parviennent à leur adresse que la veille de Noël, trop tard pour que les instructions en Consistoire puissent se faire avant la communion. Sur les instances de Viret, le conseil communal des Deux-Cents prend sur lui de décider que la célébration de la cène sera *renvoyée de huit jours* ; décision publiée le lendemain du haut des chaires. — Cette fois la patience des seigneurs de Berne est à bout. Défense est faite aux Lausannois de célébrer la cène le jour de l'An, et une commission du Sénat, munie des instructions les plus rigoureuses, est déléguée à Lausanne.

1559

A leur arrivée à Lausanne, les députés de Berne notifient à Viret et à ses deux collègues leur *déposition du ministère* et réprimandent fortement le Conseil de ville à cause de son abus de pouvoir. La Classe est convoquée d'urgence à l'effet de repourvoir les postes vacants. Sur son refus, elle est *incarcérée in corpore* au château baillival. Le troisième jour, les détenus sont élargis sous la condition de se présenter au premier appel devant le Sénat; — Marlorat, de Vevey, et Le Chevallier, de Montreux, appelés d'office à remplacer Viret et Valier, déclinent leur nomination.

Du 23 au 25 février, *comparution à Berne* de trente-deux ministres de la Classe de Lausanne. Placés devant l'alternative de se soumettre à la « réformation de Leurs Excel-

lences » ou de se démettre, les pasteurs indigènes font leur soumission ; la plupart des Français, à l'exemple du doyen Jean de Tournay, optent pour la *démission* et, partant, pour l'exil. Les professeurs de l'Académie (à l'exception de Jean Lecomte) et quelques-uns des régents du Collège font cause commune avec les démissionnaires et obtiennent leur congé pour Pentecôte.

Nouvelles et dernières tentatives pour faire revenir Viret de son intransigeance. On essaie d'agir sur lui par Bullinger et Pierre Martyr, de Zurich. Il demeure inflexible. Au lieu d'aller conférer à *Berne*, il se rend à l'appel du Conseil de *Genève*. La proscription perpétuelle est prononcée contre lui. — A sa suite, les ministres démissionnaires et leurs familles émigrent à Genève, d'où ils sont dirigés sur la France. Exode d'un millier de Français domiciliés à Lausanne. Quelques pasteurs des autres Classes, principalement de celle de Payerne, suivent l'exemple de leurs collègues lausannois.

L'opposition calviniste au régime bernois est réduite momentanément au silence, mais l'Eglise vaudoise et, avec elle, l'Ecole de Lausanne sont profondément atteintes.

IV

Déclin et relèvement.
Rapprochement des frères désunis, en face des progrès de la contre-réformation (1559-1572).

1559

Dès les premiers jours de mars, Berne prend des mesures pour réparer les brèches. Envoi d'une Commission munie de pleins-pouvoirs, composée du trésorier Jean Steiger, seigneur de Rolle et Mont-le-Grand, du doyen *J. Haller* et des professeurs *Musculus* et *Aretius* (Marti). Inspection de l'Académie et du Collège, dont les professeurs maintiennent leur démission. Convocation à Morges des doyens et jurés des autres Classes pour procéder d'office, avec les délégués bernois, à la *repourvue des postes vacants* dans celle de Lausanne-Vevey. — RICHARD DU BOIS, de Payerne, et JEAN DE

Bosque, originaire du Quercy, pasteur à Thonon, sont transférés à Lausanne. Le Normand Jaques Langlois, précédemment ministre à Tours, venu de Genève, leur est adjoint comme diacre.

Après le départ des professeurs et régents, dont plusieurs vont renforcer la nouvelle Académie de Genève (inaugurée le 5 juin sous le rectorat de Th. de Bèze), *celle de Lausanne est reconstituée* sous la direction provisoire de Béat Comte, l'ex-pasteur médecin, avec Blaise Marcuard, de Grandcour, près Payerne, comme principal du Collège. Plusieurs illustrations du dehors (André *Hyperius*, de Marbourg, Jérôme *Zanchi*, de Strasbourg) ayant décliné un appel, on se rabat sur les ressources indigènes, de préférence celles que peut offrir la partie allemande du canton. Adrien Blauner, pasteur à Spiez, précédemment professeur à Berne, succède à J. Ribit dans la chaire de théologie. — Le nombre des « escholiers » qui, l'année précédente, était de 700 environ pour les deux divisions de l'Ecole, est considérablement réduit par suite de l'émigration des calvinistes étrangers.

A Lausanne, comme dans le reste du pays, les questions doctrinales et ecclésiastiques continuent à échauffer les esprits. Pour les calmer, Berne fait visiter pendant l'été toutes les Classes par une députation dont fait partie, à côté du doyen Haller, l'ancien bailli de Lausanne, Jérôme Manuel. — Malgré le renouvellement de la combourgeoisie politique entre Genève et Berne, il n'y a « guère plus de communion d'esprit entre elles qu'entre Juifs et Samaritains. » L'interdit de Calvin pèse sur l'Eglise du Pays de Vaud et les ministres demeurés au service des « princes » de Berne.

1560

De Lausanne, où il a son pied-à-terre, *La Renaudie* « pratique » les religionnaires français habitant la Suisse romande pour les entraîner à la malheureuse équipée, connue sous le nom de « conjuration d'Amboise, » qui fait entrer la Réforme française dans les voies de la résistance armée.

Berne commence à éprouver le contrecoup de la *réaction catholique* en Suisse et en Europe. Le duc de Savoie, Emmanuel-Philibert, remis en possession, par la paix de Cateau-Cambrésis (avril 1559), de la partie de ses Etats que la France avait occupée sous François Ier, fait valoir auprès de la Diète fédérale ses droits héréditaires sur les provinces annexées en 1536 par Berne et Fribourg. Il trouve un appui auprès des cantons catholiques qui, sauf Fribourg, concluent avec lui une alliance pour la protection de l'ancienne foi. — Les sujets du Pays de Vaud sont convoqués par bailliages pour renouveler leur serment de fidélité à MM. de Berne. — Mort de l'ex-évêque de Lausanne, Sébastien de Montfaucon, à Virieux-le-Petit, en Bugey.

P. Viret, devenu pasteur à Genève, se rappelle au souvenir de ses compatriotes et anciens paroissiens en dédiant aux avoyer, conseil et peuple de Payerne son traité « Du vray ministère de la vraye Eglise de Jésus-Christ, » et l'année suivante, à l'Eglise de Lausanne, son « Sommaire des principaux points de la foy et religion chrestienne. »

1561

Les Classes sont autorisées à tenir chacune, outre les assemblées trimestrielles générales, *quatre colloques par an,* à condition de n'y traiter que des textes de l'Ecriture et d'y inviter le bailli du lieu. — Avec l'agrément de MM. de Berne, chacune d'elles délègue un de ses membres pour aller se mettre au service des Eglises réformées de France. D'autres ministres encore sont accordés à *Jeanne d'Albret,* reine de Navarre. — Plusieurs des pasteurs démissionnaires de 1559, exerçant le ministère en France, se retrouvent avec Th. de Bèze au *colloque de Poissy.*

Défense est faite (18 juillet) à la *Classe* de Lausanne de s'ingérer dorénavant dans l'administration de l'*Académie* et du Collège. Seuls, les deux premiers-pasteurs de la ville ont le droit de siéger au Conseil académique (droit qu'ils ont conservé jusqu'en 1837).

Publication des premières *lois somptuaires,* maintes fois

« rafraîchies » dès lors (notamment en 1640, 1706, 1728 et 1777) et toujours de nouveau enfreintes.

1562

Les Classes du Pays romand s'étant montrées unanimes, dans leurs assemblées de l'année précédente, pour remettre à l'ordre du jour la *question de l'organisation et de la discipline ecclésiastiques*, le Sénat de Berne consent à la faire examiner par une assemblée de délégués de toutes les Classes, tant allemandes que romandes, où les autres Eglises évangéliques de la Suisse seraient invitées à se faire représenter. Ce projet, suggéré et soutenu par le doyen J. Haller, est tièdement accueilli dans le reste de la Suisse réformée. Bullinger, en particulier, craint qu'une semblable discussion, loin d'amener une entente, n'engendre de nouvelles divisions. A Berne même, bien des magistrats sont las de ces querelles « renouvelées des Guelfes et des Gibelins » et ne se soucient que médiocrement de voir remettre en question les droits de tutelle de l'Etat vis-à-vis de l'Eglise. Aussi, au dernier moment, *le Synode* est-il *contremandé* « vu d'autres affaires pressantes et les continuels bruits de guerre, » LL. EE. se réservant de prendre l'avis des ministres des autres cantons.

Au même moment, *anarchie ecclésiastique à Lausanne*, par suite des divisions qui règnent dans la bourgeoisie et au sein des conseils au sujet de la question disciplinaire. Les pasteurs de la ville, découragés, ayant demandé les uns après les autres leur congé, et aucun ministre de la Classe n'étant disposé à prendre leur place, la paroisse reste quatre mois sans pasteur en titre. Vertement tancés par une députation du Sénat de Berne, admonestés par le doyen et les jurés de la Classe, les Conseils promettent, enfin, de donner l'exemple de la réconciliation, d'imprimer plus de vigueur à l'activité du Consistoire et de recevoir avec déférence les nouveaux pasteurs qu'on leur désignerait. Présentation solennelle, par le bailli, des pasteurs *Loys Treppereau*, originaire de Touraine, précédemment pasteur à Céligny et

diacre à Nyon ; *Samuel*, fils de François, M*artoret* (nommé professeur de théologie en 1567) et du diacre *Jean Lecomte*, fils aîné du réformateur de Grandson, jusqu'alors pasteur à Vallorbe.

Les *guerres de religion* qui éclatent en France après le massacre de Vassy ont leur contre-coup en Suisse, où elles raniment l'hostilité entre cantons catholiques et cantons réformés. Malgré sa déclaration de neutralité, Berne ne peut empêcher de nombreux *volontaires* de manifester leurs sympathies confessionnelles en s'enrôlant pour marcher *au secours des Huguenots*. — Ceux de Lausanne partent avec l'approbation des conseils de la ville, et le bourgmestre François Seigneux, seigneur de Vufflens, leur fait compagnie jusqu'à Genève, où ils sont reçus « avec toutes offertes d'honneur. » — Les troubles de leur patrie ont d'ailleurs pour effet de faire apprécier davantage aux pasteurs vaudois d'origine française le privilège d'exercer le saint ministère en paix sous un gouvernement de confession protestante. Pour la même raison, on voit d'année en année les auditoires de l'Académie se repeupler.

La vacance de la chaire des arts libéraux, à Lausanne, donne lieu à de longs débats dans les sphères officielles de Berne. La candidature de Sébastien Castalion, patronnée surtout par le chancelier Zurkinden, est combattue « des pieds et des mains » par le pasteur Haller qu'appuient non moins énergiquement les théologiens de Zurich. Vu le voisinage de Genève, ils redoutent de voir renaître les disputes théologiques à peine assoupies. Castalion n'en est pas moins élu, mais il se laisse en définitive retenir à Bâle, où il meurt l'année suivante.

1563

Jérôme Bolsec, réconcilié avec l'Eglise réformée au synode national d'Orléans et fuyant les persécutions, cherche de nouveau un asile en Suisse. Il est « assoufferté » à Lausanne en qualité de médecin-chirurgien, à condition de « vivre jouxte la réformation des princes de Berne sans dogmatiser ni troubler les Eglises. » Après un séjour de quelques mois,

malgré le contentement qu'ont eu de lui les magistrats de la ville, il est déféré à Berne comme hérétique par le bailli de Lausanne, interrogé sur sa doctrine, et « exhorté, » dans l'intérêt de la tranquillité de l'Eglise, à transporter ses pénates ailleurs.

Au mois d'août, *Viret* préside *à Lyon* le quatrième synode national des Eglises réformées de France, où le même Bolsec est déposé du ministère comme menteur et apostat.

1564

La *mort de Calvin* (27 mai) éveille de sincères regrets à Lausanne et à Berne, comme dans toute la Suisse évangélique. Suivant de près celle de Mélanchthon, de Pierre Martyr, de Musculus, d'Hypérius, elle est envisagée généralement comme un châtiment du ciel infligé à toute l'Eglise de la Réforme et fait sentir aux survivants la nécessité de serrer les rangs. Elle a en particulier pour effet d'amener une détente dans les rapports entre Genève et les Bernois, lesquels, disait le réformateur peu avant sa fin, « m'ont toujours plus craint qu'aimé. »

Dès cette année, toutes les communes du bailliage de Grandson sont définitivement acquises à la Réforme. Dans celui d'Echallens-Orbe, *le papisme ne se maintient que dans dix communes mixtes* du district d'Echallens, formant les trois paroisses catholiques d'*Assens*-Bretigny, de *Bottens*-Poliez-Pittet, et d'*Echallens*-Villars-le-Terroir (dédoublées au dix-neuvième siècle).

Par le *traité de Lausanne* du 30 octobre (garanti l'année suivante par les rois Charles IX, de France, et Philippe II, d'Espagne), Berne, sous la pression de tous les autres cantons, soit protestants soit catholiques, *restitue au duc de Savoie les seigneuries de Gex et du Chablais*, à condition qu'il renonce à ses prétentions sur le Pays de Vaud et que la religion réformée soit maintenue dans les territoires restitués. Cette humiliation du patriciat bernois est ressentie à Genève non moins douloureusement que par les loyaux sujets du Pays de Vaud.

Pendant son ministère à Lyon, P. Viret publie sa volumineuse « Instruction chrestienne en la doctrine de la Loi et de l'Evangile. »

1565

Mort de Guillaume Farel, à Neuchâtel (13 septembre). — Pierre Viret, contraint par les menées des Jésuites de quitter Lyon, se retire à Orange.

GUILLAUME FRANC, maître de musique au Collège et chantre du « grand temple » de Lausanne (1545-1570), publie les *Pseaumes de David* « avec le chant de l'Eglise de Lausane. » — La même année, CLAUDE GOUDIMEL fait paraître son Psautier à quatre parties.

1566

La « Confession et simple exposition de la vraye foy, » de Bullinger, connue sous le nom de SECONDE CONFESSION HELVÉTIQUE, est adoptée en février par la plupart des Eglises réformées de la Suisse et traduite aussitôt du latin en français, à Genève, probablement par Th. de Bèze. Le gouvernement de Berne, après l'avoir fait examiner par le doyen Haller et le chancelier Zurkinden, autorise les ministres de son territoire à y adhérer. L'adoption de cet exposé édifiant et relativement large de la foi réformée, sorte de testament théologique du successeur de Zwingli à Zurich, marque dans l'histoire des Eglises bernoises l'*avènement*, en matière de dogme, *d'un calvinisme mitigé.*

Un édit de LL. EE. abolit l'usage, jusqu'alors général dans le Pays de Vaud, de tenir les cours de justice le *dimanche.*

1567-1570

Le philosophe castillan Pierre NUNEZ VELA, dit Numeau, enseigne le grec à l'Académie (1567-1580). Pendant son professorat à Lausanne, il publie une « Dialectique » qui cherche à s'affranchir de l'autorité d'Aristote.

Dès l'automne 1568, grande affluence de réfugiés français

de toute condition. MM. de Berne recommandent au Conseil de Lausanne de les recevoir « humainement, gracieusement et chrestiennement. » Au nombre des ministres réfugiés se trouvent Jaques *Langlois*, venu de Lyon, qui reprend à Lausanne des fonctions pastorales ; Nicolas *Divès*, de Châlons-sur-Saône, nommé maître au Collège ; Antoine de La Roche CHANDIEU, du Mâconnais, jadis l'un des premiers pasteurs de l'Eglise de Paris, qui reviendra se fixer dans le Pays de Vaud après la Saint-Barthélemy.

En 1569, les frères Jean et François LE PREUX, originaires de Paris, *réintroduisent l'imprimerie à Lausanne* et portent dès 1571 le titre d' « imprimeurs de très-puissants seigneurs de Berne. » Dix ans plus tard, ils transportent leurs presses à Morges, qu'ils quittent en 1585 pour aller s'établir à Genève.

Pendant son séjour en Suisse, PIERRE RAMUS donne en 1570 un cours de logique à Lausanne, où son opposition à Aristote trouve plus d'écho qu'à Genève.

1571-1572

PIERRE VIRET, âgé de soixante ans, meurt le 4 mai 1571 à *Orthez*, en Béarn, où il professait la théologie depuis 1567. — Deux autres vétérans de la Réforme dans le Pays de Vaud, émérites pour cause d'âge, quittent à leur tour ce monde l'année suivante : Jean *Lecomte*, à Grandson, et Thomas *Malingre*, à Vuarrens.

A défaut de Zacharie *Ursinus*, l'un des auteurs du Catéchisme de Heidelberg, que l'Electeur palatin refuse de céder à MM. de Berne, ceux-ci appellent, en janvier 1572, à la chaire de théologie de Lausanne NICOLAS COLLADON, l'ami et le biographe de Calvin, à qui ses libertés de langage à l'égard des magistrats de Genève avaient valu un décret de destitution de son poste de professeur en cette ville.

Nouvel afflux de réfugiés après les *massacres de la Saint-Barthélemy*. Jour de jeûne et collecte générale dans les Eglises de la souveraineté de Berne. Parmi les ministres à qui le Pays de Vaud offre un asile on retrouve quelques-uns

des démissionnaires de 1559. L'un d'eux, *François de Saint-Paul*, après avoir été pasteur à Dieppe, d'où les persécutions l'avaient forcé deux fois à passer en Angleterre, est rétabli dans son ancienne paroisse de Vevey, où il meurt de la peste en 1580.

LA COLLECTE EN FAVEUR DES CHRÉTIENS DE JÉRUSALEM

ÉTUDE PAULINIENNE

PAR

ÉMILE LOMBARD[1]

VI

Nous avons jusqu'ici détaché de 2 Cor. VIII et IX les passages qui nous renseignent sur les circonstances où ce morceau fut composé. Il nous reste à le parcourir en notant la marche des idées.

Par la nature spéciale du sujet traité, ces deux chapitres, qui en réalité n'en forment qu'un, se différencient des deux autres parties principales de l'épître, I-VII et X-XIII. D'un autre côté, ils ne peuvent logiquement s'en séparer. C'est en vain, ajoutons-le, que d'aucuns veulent attribuer cette remarquable page de la littérature paulinienne, — comme le reste de l'épître et comme toutes les grandes épîtres de Paul, — à des anonymes du second siècle. (Ceux-ci, dans le cas particulier, auraient travaillé sur les deux brèves notices, Actes XI, 29, 30 et XXIV, 17). Nous n'avons rien ici qui ressemble aux développements artificiels, si fréquents chez les auteurs d'écrits apocryphes. Les difficultés d'interprétation que présentent nos textes proviennent précisément de ce qu'ils tirent leur raison d'être d'une foule de faits beaucoup moins

[1] Voir livraison de mars 1902, p. 113.

bien connus de nous que des lecteurs de Paul. Et d'ailleurs, quel a pu être le but des philosophes pauliniens dont on nous parle, en insistant pareillement sur ces envois d'aumônes ? Ils voulaient, nous dit-on, que les Eglises pagano-chrétiennes apparussent comme quittes à l'égard de l'Eglise-mère[1]. Or, cela est contredit par le contenu de 2 Cor. VIII et IX, où l'on voit Paul exhorter à la libéralité des gens qui apparemment avaient besoin qu'on les y exhortât. Et en quoi la réussite de l'œuvre est-elle aux yeux de Paul si désirable ? En ce qu'elle dégagera les chrétiens de Grèce de toute obligation envers ceux de Jérusalem ? Non, mais en ce qu'elle rendra manifeste la solidarité qui les unit à eux.

Le lien entre le chap. VIII et ce qui précède se découvre aisément. Paul, au chap. VII, commente le résultat de la première mission de Tite. Par là, il est amené naturellement à parler du but de la seconde. La mention des bons procédés des Corinthiens envers le messager de l'apôtre (v. 14, 15) prépare l'introduction de ce sujet nouveau. A cette liaison extérieure en correspond une plus profonde. Ce qu'on reprochait le plus à Paul, c'était son prétendu manque de crédit auprès des Douze[2], vrais dépositaires de l'Evangile de Jésus (1 Cor. IX, 1 ; 2 Cor. XI, 22 et ss., etc.). Or, la collecte organisée à leur demande prouvait l'inanité de ce grief. On comprend donc qu'avant de vider son différend avec les perturbateurs de l'Eglise de Corinthe, Paul ait tenu à consacrer toute une partie de sa lettre à cette question. En rappelant ce qui avait déjà été fait, en insistant sur la nécessité de faire plus encore, il ôtait toute force aux accusations de ses adversaires, il les mettait dans une fausse position tant à l'égard des judéo-chrétiens de Palestine que vis-à-vis des pagano-chrétiens de Corinthe. La collecte avait été exploitée par eux contre lui ; à son tour de s'en armer contre eux. Cette œuvre, reprise sous de plus favorables auspices, allait

[1] Steck, *op. cit.*, p. 274.

[2] Se rappeler, quand nous employons ce terme pour la commodité du discours, qu'il ne s'agit pas d'un cercle fermé, mais en général des représentants de la tradition judéo-chrétienne primitive (*die Urapostel*).

à la fois, si son espoir se réalisait, sceller sa réconciliation avec l'Eglise corinthienne et consommer la défaite de ses détracteurs[1].

VIII, 1-5. Début très habile, d'une habileté cependant qui n'exclut pas l'émotion. Paul informe les Corinthiens de la belle conduite des Eglises de Macédoine. C'est un exemple qu'il leur propose, sans toutefois le présenter comme tel. Il laisse à ses lecteurs le soin de s'appliquer la leçon implicitement contenue dans l'hommage rendu à la générosité de leurs frères. Cette générosité des Macédoniens, d'ailleurs (v. 1), il l'attribue à la grâce divine opérant en eux, et cela par la combinaison de ces deux facteurs : leur joie dans l'épreuve et leur pauvreté même, surmontée par cette joie et changée pour les autres en richesse[2] (v. 2). La phrase suivante (v. 3-5), extrêmement chargée, contient quatre déterminations du verbe ἔδωκαν (v. 5). Les Macédoniens ont donné : *a*) selon leurs moyens et même au-delà ; *b*) spontanément ; *c*) en demandant avec instance la grâce de participer à ce service en faveur des saints ; *d*) en ajoutant au don de leur argent celui, bien plus précieux, de leur personne. Ils se sont donnés eux-mêmes, au Seigneur d'abord, puis à Paul.

VIII, 6-15. Le εἰς τὸ, dépendant de ἔδωκαν et exprimant, conformément à l'usage de l'apôtre, non seulement la conséquence, mais la causalité[3], suppose une relation providentielle entre la réussite de la collecte en Macédoine et la mission de Tite, qui doit en assurer l'achèvement à Corinthe. A remarquer, v. 6, le mot χάρις, qui caractérise la collecte comme un don gracieux, de la part des chrétiens qui y contribuent, et de Dieu qui leur permet d'y contribuer (id. v. 7, 19 ; cf. v. 1). Le ἀλλὰ du v. 7 doit correspondre à l'idée, amenée par le v. 6, que Tite, dans l'accomplissement de sa tâche, pourrait bien rencontrer des difficultés[4]. Mais alors

[1] Weizsaecker, *op. cit.*, 307, 308.

[2] Meyer, Hofmann, etc. sous-entendent ἐστὶ après τῆς χαρᾶς αὐτῶν. Mais le parallélisme obtenu de la sorte isole du contexte l'idée du premier membre.

[3] Meyer, Hofmann, Klöpper.

[4] La seule explication correcte grammaticalement est celle de Hofmann : ἀλλὰ

pourquoi dire aux Corinthiens qu'il y a chez eux si grande abondance de foi, de parole, de connaissance, de toute espèce de zèle ? Même pris au sens le plus général, cet éloge étonne, adressé à des gens qui avaient donné à l'apôtre tant de motifs de mécontentement, et dont le retour à l'obéissance n'était pas encore unanime[1]. Dirons-nous qu'il y a là un peu d'innocente diplomatie, que, le but de Paul étant d'inciter les Corinthiens à plus de générosité, — exhortation impliquant un reproche, — il croit devoir fournir d'avance une compensation à leur amour-propre ? Disons plutôt qu'il les invite poliment, et non sans une discrète ironie, à se montrer dignes, puisque l'occasion leur en est offerte, de la bonne opinion qu'ils ont d'eux-mêmes et tiennent tant à faire partager à autrui (cf. IX, 3, 4). Son but, en leur citant le zèle des Macédoniens, a été, en effet, de les mettre à même de prouver l'authenticité de leur amour (v. 8). L'intention qu'on devinait aux versets 1-5, ici, s'exprime sans ambages. Au reste, — comme le fait remarquer le v. 9, qui est une parenthèse, mais combien nécessaire à la pensée de Paul, — le dévouement des Corinthiens doit avoir une norme encore plus haute. En tant que chrétiens, ils ont à se conformer à l'exemple de Christ, qui, riche comme il l'était dans sa préexistence auprès du Père, s'est fait pauvre pour enrichir les hommes de sa pauvreté. Après s'être ainsi élevé au principe même de la vie chrétienne, Paul fait sentir à ses lecteurs combien il importe pour eux de ne pas rester en arrière, après s'être mis en branle il y a déjà si longtemps. C'est pourquoi il croit devoir, pour leur bien, leur adresser à ce sujet sinon un ordre, du moins un avis (v. 10). Il ne suffit pas de vouloir, ni même de commencer à faire : il faut mener à bien ce qu'on a entrepris, — selon les ressources dont on dispose (v. 11)[2]. Ces derniers mots, Paul les appuie par la

transition à *οὐ κατ'ἐπιταγήν* (v. 8). Mais alors la construction devient bien compliquée.

[1] Les gens qu'il parle de traiter sévèrement (X, 1, 2), il les distingue d'avec l'Eglise. Mais c'est l'Eglise comme telle qu'il prie de ne pas l'obliger à de telles extrémités.

[2] Construction embrouillée, par suite de la double opposition de la volonté à

thèse générale qu'un don s'évalue, aux yeux de Dieu, non d'après son importance numérique, mais proportionnellement à la fortune du donateur (v. 12). Aussi bien ne s'agit-il pas de réduire les Corinthiens au dénuement, pour assurer à d'autres le bien-être (v. 13). Dans son désir de ne rien laisser de côté, Paul s'astreint à réfuter même cette objection de l'égoïsme vulgaire. Elle avait dû naître d'elle-même dans l'esprit de certains membres de l'Eglise. Les meneurs judaïsants n'auraient pas osé trouver à redire en principe à un envoi d'argent à Jérusalem. Ils étaient hommes toutefois à laisser s'entrecroiser les allégations les plus inconciliables, pourvu qu'elles fussent de nature à entraver le travail de Paul. Aussi l'apôtre insiste-t-il sur ce point : « La règle, dit-il, c'est l'égalité. » En d'autres termes, il faut que l'équilibre s'établisse par un échange fraternel de libéralités. Le v. 14 développe cette idée. Quel est ce « superflu » des judéo-chrétiens, qui doit servir à combler le déficit des chrétiens de Corinthe ? Ce ne peuvent être les traditions relatives à la vie et à l'enseignement de Jésus, ni les promesses de Dieu au peuple élu, etc., puisque les païens y ont déjà eu part (Rom. XV, 27). On pourrait voir par contre dans notre passage une allusion à l'excédent d'actions de grâces rendues à Dieu par les croyants de Jérusalem, et dont les pagano-chrétiens bénéficieront derechef (IX, 13 et ss.). Ici cependant l'idée serait peu clairement exprimée. Le contexte ne parle que de biens matériels [1]. Cette éventualité d'un renversement des rôles est d'ailleurs présentée comme purement hypothétique [2]. Paul veut dire qu'entre croyants, tout don accepté l'est à charge de revanche. Il termine ce développement par la citation d'Exode XVI, 18. Selon son habitude de se contenter en pareil cas d'une analogie incomplète, il s'attache seulement au fait, — manifesté par le don de la manne, — que la volonté de Dieu est de fournir à chacun selon ses besoins (v. 15).

l'action et de l'action commencée à l'action menée à bonne fin. Ἐκ, non seulement origine, mais norme : *pro facultatibus* (Wilke et Grimm).

[1] Les catholiques admettent le sens spirituel et invoquent ce verset en faveur de leur doctrine du mérite des saints. (Estius.)

[2] Reuss.

VIII, 16-23. Dans ce nouveau paragraphe, l'auteur expose et justifie les mesures prises pour assurer la réussite de la collecte, et présente aux Corinthiens les hommes choisis à cet effet. D'abord, il rend grâces à Dieu, inspirateur de toute bonne action humaine (cf. v. 1), du zèle de Tite, qui a bien voulu se charger de cette affaire (v. 16). Sans doute, Tite a agi à la demande de Paul. Mais en se conformant à cette requête, il n'a fait que suivre l'impulsion de son propre cœur (v. 17). Après Tite, les deux personnages qui l'accompagnent. Le premier s'est acquis une réputation élogieuse « dans (le domaine de) l'Evangile ; » ce qui suppose qu'il a déployé des talents ou « charismes » administratifs (ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, 1 Cor. XII, 28) au service des Eglises macédoniennes (v. 18). Il y a plus : il a reçu de celles-ci, par élection, le mandat exprès d'accompagner Paul, lorsque ce dernier ira porter le produit de la collecte. Le but de cette œuvre est à la fois la gloire de Dieu et la démonstration du bon vouloir de l'apôtre [1] (v. 19). Cela conduit Paul à déclarer pourquoi il a tenu à s'entourer de pareilles garanties. Il veut que sa délicatesse ne puisse être suspectée (v. 20), estimant qu'il faut non seulement être irréprochable devant le Seigneur, mais le paraître aux yeux des hommes (v. 21, allusion à Prov. III, 4). Quant au second compagnon de Tite, ce qui lui a valu d'être choisi, ce sont les services personnels qu'il a rendus à Paul en maintes occasions. Il se rend à Corinthe d'autant plus volontiers qu'il se croit en droit d'attendre beaucoup des Corinthiens (v. 22), sans doute parce que les récits de Tite l'ont vivement encouragé [2]. Avant de passer à un autre point, Paul résume les titres qui recommandent ces trois hommes au bon accueil de ses lecteurs : Tite est son collègue et colla-

[1] Meyer et d'autres font dépendre πρὸς τὴν αὐτοῦ... de χειροτονηθείς. Mais c'est moins naturel comme construction. Et malgré l'importance de cette élection comme mesure de garantie, c'est bien plutôt de l'œuvre elle-même qu'on peut dire qu'elle a ce double but.

[2] Klöpper veut qu'il ait déjà été à Corinthe et l'identifie avec le frère mentionné XII, 28. Mais dans ce cas pourquoi Paul, au v. 23, le mettrait-il vis-à-vis des Cor. sur le même pied que son collègue, l'élu des Macédoniens ?

borateur; les deux autres sont « délégués[1] des Eglises, gloire de Christ » (v. 23). Diverses suppositions, sans intérêt pour notre étude, ont été émises au sujet de ces deux compagnons de Tite. Il est probable, — mais on ne saurait aller au-delà de cette probabilité, — qu'ils se retrouvent avec un troisième Macédonien dans la liste d'Actes XX, 4. Encore une restriction est-elle nécessaire. Paul ne parle de voyage à Jérusalem qu'à propos du premier. Les deux missions : à Corinthe avec Tite, à Jérusalem avec Paul, ne doivent pas être confondues, quoiqu'elles aient le même but. Pour ce qui est de la mission à Corinthe, le frère du v. 18, vu sa désignation officielle par les communautés de Macédoine, était particulièrement qualifié pour servir de garant à l'apôtre. L'autre lui tenait de plus près. Malgré cette différence, tous deux partent à la fois comme représentants des Eglises et comme envoyés de Paul[2]. Nous avons vu quelque chose d'analogue 1 Cor. XVI, 3.

VIII, 24-IX, 5. Exhortation à la générosité, basée sur cette considération, que pour les Corinthiens l'heure est venue de se montrer aux Macédoniens sous un jour favorable. Le v. 24 se rattache à ce qui suit. Certains exégètes, voyant là une solution de continuité, ont supposé une interruption dans la rédaction de l'épître[3], ou ont attribué nos deux chapitres à deux lettres différentes[4]. En réalité l'hiatus n'existe pas. Au dernier verset du ch. VIII, énonçant le devoir qui maintenant s'impose aux Corinthiens, répondent les cinq premiers versets du ch. IX, qui soulignent cette injonction et la motivent : « Vous avez donc à prouver[5] à la face des Eglises votre amour et l'éloge que j'ai fait de vous; car s'il est superflu que je vous écrive au sujet de l'œuvre elle-même, — j'ai pu en effet stimuler les Macédoniens par l'exemple de votre ardeur, — néanmoins j'ai envoyé les frères, afin que

[1] *Ἀποστολοί*. Sens large du terme dans les Eglises primitives.

[2] *Συνεπέμψαμεν* est dit de l'un et de l'autre.

[3] Reuss.

[4] Semler, Hagge, Michelsen.

[5] La leçon *ἐνδείξασθε* est probablement une simplification. Avec le participe, sens non moins clair : action attribuée au sujet ou attendue de lui.

notre éloge soit confirmé et non pas démenti, etc. » Ainsi la transition est correcte. Du même coup disparaît ce qu'il y a de choquant dans le v. 1, quand on en fait l'introduction d'un nouveau développement. Paul s'écarterait de la vérité s'il disait aux Corinthiens : « Je sais que votre bonne volonté n'a pas besoin de stimulant. » L'éloge en outre serait trop visiblement démenti par le contexte pour ne pas manquer son effet. Mais plus rien ne choque dans une proposition subordonnée se bornant à constater que pour ce qui est de l'œuvre elle-même, — de son but, de sa raison d'être, — les Corinthiens savent à quoi s'en tenir. Ils s'en occupaient déjà l'année précédente : et voici maintenant Paul obligé de prendre des mesures pour que le bon témoignage qu'il leur a rendu ne soit pas infirmé par leur faute ! (v. 2, 3.) Les deux compagnons de Tite ont pour mission non de constater, mais de réorganiser la collecte. Les Macédoniens dont parle le v. 4 et qui *doivent venir* sont ceux évidemment qui feront conduite à l'apôtre de Macédoine jusqu'en Achaïe, selon l'usage mentionné 1 Cor. XVI, 6; 2 Cor. I, 16[1]. C'est à leur arrivée qu'il y aura de la honte pour Paul, — et pour les Corinthiens ! — si son attente se trouve déçue (v. 4). Aussi a-t-il fait prendre les devants à Tite et aux deux autres frères, pour que, par leurs soins, la libéralité annoncée soit une véritable libéralité, et non une lésinerie (v. 5). Impossible de ne pas admirer l'art avec lequel l'apôtre, de circonlocution en circonlocution, en arrive à lâcher ce mot πλεονεξίαν, qui clôt la période avec force, et dont l'effet est d'autant plus sûr que l'expression est amenée avec plus de ménagements. En même temps, cette parole décisive sert de point de départ à un nouveau développement :

IX, 6-15, où Paul traite la question de la collecte dans toute son ampleur, en établissant définitivement *a*) que les Corinthiens doivent donner; *b*) qu'ils le peuvent; *c*) que l'accomplissement de ce devoir aura des conséquences bénies,

[1] Aucune confusion possible avec les deux précédents, dont la tâche est de faire que ceux-ci trouvent l'Achaïe *prête* (non au sens du v. 2, mais en ce qu'elle puisse supporter la comparaison avec la Macédoine).

tant pour eux-mêmes que pour les saints de Jérusalem. D'abord, un énoncé des maximes générales : on récolte suivant ce que l'on a semé (v. 6). Que chacun donne, non par contrainte, mais selon son cœur. Dieu aime qui agit ainsi (v. 7. Allusion à Prov. XXII, 8 [LXX]). Puis serrant la question de plus près : Dieu, déclare Paul, est puissant pour fournir aux Corinthiens de quoi donner sans avoir à en pâtir (v. 8), déclaration qu'appuie une citation de Ps. CXII, 9, exaltant le juste, à savoir celui qui fait l'aumône[1] (v. 9). Le v. 10 réitère, en en faisant une promesse formelle, l'assurance du v. 8. Celui qui fournit *la semence au semeur et le pain dont il fait sa nourriture* (Es. LV, 10) vous fournira la semence et vous la multipliera, et augmentera *les fruits de votre justice* » (Os. X, 12). Le mode d'accomplissement de cette promesse est déterminé au v. 11 : la semence fournie et multipliée, ce sont les biens que Dieu leur dispensera, et qui leur permettront de participer abondamment à la collecte; les fruits de leur justice, ce sont les actions de grâces que les destinataires de la collecte[2] rendront à Dieu. Jugeant que Paul s'avançait beaucoup en promettant aux Corinthiens la richesse, certains commentateurs ont pensé qu'il s'agissait d'un enrichissement spirituel, ou tout au moins de cet état de sereine satisfaction intérieure qui fait qu'on donne de bon cœur (id. pour v. 8)[3]. Mais le sens propre se légitime parfaitement. Qu'à ceux qui donnent, Dieu accorde la grâce de pouvoir *donner toujours plus*, cette pensée est tout à fait dans l'inspiration du temps apostolique. L'idée des fruits de la libéralité des Corinthiens sert de thème à la fin du chapitre. Par cette λειτουργία (contribution publique, ici : offrande collective, d'Eglise à Eglise), non seulement il sera subvenu aux besoins des saints, mais il y aura un excédent sous forme d'actions de grâces rendues par les saints à Dieu[4] (v. 12). Le

[1] צדקה est souvent rendu dans les LXX par *ἐλεημοσύνη*.

[2] Et non Paul, dont le rôle ici est de faire parvenir le produit à destination (*διὰ*).

[3] Meyer, Hofmann.

[4] Klöpper incline à relier *περισσεύουσα* à *τῷ Θεῷ*. Mais il n'y pas de parallé-

v. 13 doit être pesé dans tous ses termes. L'œuvre aura pour effet de démontrer aux Jérusalémites la réalité de deux faits. D'abord « la soumission de votre adhésion à l'Evangile du Christ. » Suivant qu'on rattache εἰς τὸ εὐαγγέλιον à ὁμολογίας ou à ὑποταγῇ[1], on obtient ce sens : la soumission qui consiste dans votre adhésion à l'Evangile (adhésion rendue manifeste par votre participation à la collecte); ou cet autre encore plus clair : la soumission à l'Evangile qu'implique la profession que vous en aurez faite (en participant à la collecte)[2]. Dans les deux cas, la réussite de l'œuvre est représentée comme devant affirmer le rapport de subordination où se trouvent les Corinthiens vis-à-vis de l'Evangile. L'Evangile impose en effet, à tous ceux qui le professent, l'obligation de la charité. Le second sujet d'actions de grâces fourni aux judéo-chrétiens, c'est, dit Paul à ses lecteurs : « la libéralité de votre communion (ou avec laquelle vous aurez manifesté votre communion) avec eux et *avec tous.* » Ainsi le don des chrétiens de Corinthe à leurs frères de Judée les unit non seulement à ces derniers, mais à tous les croyants. L'œuvre les concerne tous. A côté de ceux qui reçoivent il ne doit y avoir qu'une catégorie : ceux qui donnent. De plus, en vertu de la loi de solidarité, le bien fait aux uns profite aussi aux autres (cf. 1 Cor. XII, 26). Non moins belle est l'idée du verset suivant (14) : « Ils (les saints de Jérusalem) exprimeront par leurs prières leur ardente affection pour vous.... » Le motif de cette affection est-ce seulement l'argent envoyé? La gratitude, telle que la conçoit Paul, est d'une plus pure essence : « ... à cause de l'immence grâce que Dieu vous a accordée (de pouvoir

lisme marqué entre « les besoins des saints » et « les actions de grâces à Dieu. » L'accent est sur περισσ., qui répond à προσαπληροῦσα.

[1] On ne peut (Meyer) faire dépendre εἰς τὸ εὐαγγ. de δοξάζοντες : liaison peu naturelle et difficulté, dans ce cas, du parallèle εἰς αὐτοὺς.

[2] A écarter l'interprétation de Bèze, Reuss (τῆς ὁμολογίας = τῇ ὁμολογουμένῃ). Id. de celle de Meyer-H. et d'autres : « la soumission vis-à-vis de (gegen) votre profession. » Alors on ne concevrait pas le ὑμῶν. — Ne pas prendre ὁμολογία au sens objectif de 1 Tim. VI, 12, 13. — La liaison ὑποταγ. ... εἰς τὸ (Chrys., Calvin) est possible, quoique dure. Mais dans ce cas même ὁμολογία ne saurait signifier *consensus.*

mener à bien cette œuvre charitable, cf. VIII, 1; IX, 8). » Emporté par un pieux élan, l'apôtre ajoute : « Grâces à Dieu pour cet ineffable don! » Ce don ineffable ne se restreint pas au succès matériel de la collecte[1], ni ne s'étend à l'œuvre du salut en général[2], mais consiste en cet échange de procédés fraternels que Paul contemple déjà en pensée, et que la collecte aura pour effet d'établir. Nous avons là une de ces effusions spirituelles auxquelles se livre l'apôtre, en voyant s'épanouir dans toute sa richesse quelque grande vérité qu'il vient de dégager avec labeur (1 Cor. XV, 57; Rom. XI, 33).

VII

Quel fut, à Corinthe, le résultat de ces deux chapitres, chef-d'œuvre de tact et de cœur? Nous ne savons rien de bien précis à cet égard. Pas plus que pour les autres provinces du champ d'activité de Paul, il ne nous est possible de fixer même approximativement le chiffre de la somme rassemblée. Le fragment Rom. XV, 25 et ss. est cependant là pour nous apprendre que, cette fois, les paroles de l'apôtre portèrent leurs fruits. Les mots : « la Macédoine et l'Achaïe ont bien voulu... » ne signifient pas forcément que la seconde de ces deux provinces ait donné en proportion autant que la première, mais excluent, pour l'une comme pour l'autre, la possibilité d'un échec définitif.

D'après Actes XX, 2, Paul, de Macédoine, passa en Grèce, où il séjourna trois mois, — renseignement confirmé par 2 Cor., où il parle à maintes reprises de son prochain départ pour l'Achaïe, et par Rom. XV. — Ce séjour se place dans l'hiver 58-59. On est en droit de penser que l'attitude de l'Eglise n'obligea pas l'apôtre à sévir contre les perturbateurs dont il parle avec menaces 2 Cor. X, 1. Ayant trouvé la collecte achevée, ou en bonne voie d'achèvement, il put sans encombre prendre les dispositions nécessaires pour son pro-

[1] Heinrici.

[2] Calvin et d'autres.

chain voyage. Ce fut une dernière trève, avant la bataille qui l'attendait à Jérusalem.

Il n'était pas, d'ailleurs, sans avoir quelques appréhensions. Et tout en laissant son infatigable pensée prendre son vol du côté de l'Occident, il voyait très clairement que la grande inconnue, d'où dépendait la réalisation de tous ses plans d'avenir, c'était la réception qui allait lui être faite en Judée. On s'en rend compte par ces lignes adressées aux Romains (XV, 25-32) : « ... Maintenant, je vais à Jérusalem, où m'appelle le service des saints. Car la Macédoine et l'Achaïe ont bien voulu organiser une collecte[1] en faveur des pauvres qu'il y a parmi les saints de Jérusalem. Elles l'ont bien voulu, aussi bien est-ce pour elles une obligation envers eux ; car si les païens ont eu part à leurs biens spirituels, ils doivent à leur tour les assister de leurs biens matériels[2]. Quand j'aurai terminé cette affaire, et que je leur aurai remis le produit en bonne et due forme[3], je me rendrai en Espagne, en passant par chez vous. Et je sais qu'en venant chez vous, je serai accompagné de toute la plénitude de la bénédiction de Christ. Je vous exhorte toutefois, frères, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ et de l'amour qui vient de l'Esprit, à lutter avec moi en priant Dieu pour moi, afin que je sois sauvé des mains des incrédules qui sont en Judée, et que le secours que j'ai à porter à Jésusalem soit bien accueilli des saints ; de telle sorte que je puisse venir chez vous dans la joie, s'il plaît à Dieu, et me reposer chez vous.... »

Comme tout le chap. XV, ce morceau a été tenu pour inauthentique[4]. On a vu notamment dans le v. 27 une défi-

[1] *Κοινωνία*, ici : communication d'argent. Peut-être le choix du terme indique-t-il que le don d'argent résulte d'un rapport spirituel (Godet).

[2] Il n'y a pas lieu de voir dans *λειτουργῆσαι* l'idée d'« Opfergabe » (Lipsius, *Hand-Comm. zu Rom.*). Cf. 2 Cor. IX, 12, où Meyer voit également à tort le sens sacramentel.

[3] Litt. : « ... et que je leur aurai scellé ce fruit. » Pas question d'une quittance à remettre aux donateurs (*αὐτοῖς* se rapporte aux destinataires, v. 27). Hofmann : acte signé et scellé, remis à Paul par les Eglises de Grèce. Simplement prendre *σφραγισάμενος* au sens métaphorique.

[4] Baur, *op. cit.*, I, p. 402, 403.

nition non paulinienne des rapports entre l'Eglise-mère et les Eglises pagano-chrétiennes. Il est de fait qu'on ne trouve dans 2 Cor. VIII et IX rien d'absolument équivalent[1]. Mais la divergence n'est pas si grande qu'on puisse sérieusement s'y achopper. Le v. 27 ne dit pas que les chrétiens jérusalémites aient été, dans la foi, les maîtres des pagano-chrétiens. Il constate seulement que ces derniers ont eu part à des biens spirituels qui d'abord n'appartenaient qu'aux premiers; que, par conséquent, leur qualité de chrétiens les oblige à se souvenir de ceux qui le furent avant eux (cf. 2 Cor. IX, 13). Dans ce sens « l'œuvre de grâce » de 2 Corinthiens peut être caractérisée comme une dette (ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν). Au reste, si Paul insiste dans notre texte sur cette idée, c'est probablement pour insinuer aux Romains qu'ils auront un jour ou l'autre à s'acquitter du même devoir[2].

Quant aux inquiétudes qui se mêlaient au fervent espoir de l'apôtre, nous les constatons au v. 31, où s'exprime une double crainte : Paul s'attend à ce que les Juifs de Palestine, dont il était bien placé pour connaître le fanatisme, se livrent contre lui à des actes hostiles. En même temps, il n'ose compter avec certitude sur un bon accueil de la part des judéo-chrétiens; ce qui prouve que, de ce côté, il ne lui était pas venu de désaveu, mais pas d'encouragement explicite.

Les Actes parlent d'un changement d'itinéraire qu'ils mettent en rapport avec une conspiration des Juifs (XX, 3). Nous n'avons pas à nous prononcer là-dessus. Notons seulement comme une indication sûre (reprise de la source *nous*) que, peu après Pâques 59, Paul avait quitté Corinthe et se trouvait à Troas avec toute une escorte de frères (v. 5, 6). Les délégués de Corinthe ne sont pas nommés. Ils peuvent avoir rejoint la petite troupe à Troas même. Les détails que donnent les

[1] L'idée de réciprocité apparaît bien VIII, 14, mais il s'agit d'assistance matérielle (hypothèse d'une interversion des rôles). IX, 12 et ss. parlent d'actions de grâces *futures*, non de biens spirituels déjà transmis aux Corinthiens. Par contre, voir 1 Cor. IX, 11 : droit qu'aurait *Paul* d'être entretenu par ceux qu'il a évangélisés.

[2] Godet.

Actes sur le reste du voyage confirment ce que nous avons dit des appréhensions de Paul. Toutefois cette anxiété est uniquement motivée par la prévision des dangers que va lui faire courir l'animosité des Juifs (XX, 22 et ss. ; XXI, 11 et ss.)

VIII

Si l'événement avait répondu au désir de l'apôtre, voici ce qui se serait passé à son arrivée à Jérusalem. Pierre, Jacques, Jean et autres membres du groupe apostolique l'auraient reçu, lui et ses compagnons de route. Le produit de la collecte, amassé au prix de tant d'efforts et de tribulations, aurait été versé en leurs mains, puis réparti entre les fidèles nécessiteux. Et c'eût été aussitôt un concert d'actions de grâces, un unanime témoignage rendu au zèle chrétien des jeunes communautés helléniques.

Jusqu'à quel point la réalité répondit-elle à ce beau rêve? — La narration de la source *nous* s'arrête XXI, 18, pour ne reprendre qu'à XXVII, 1. Sur tout ce qui se rapporte à la réception de Paul, à son arrestation, à sa captivité, nous n'avons rien de bien strictement historique. Du récit des Actes semble cependant ressortir que les choses ne se passèrent pas tout à fait selon le gré de Paul, même du côté chrétien. « A notre arrivée à Jérusalem, lisons-nous à XXI, 17, des frères nous accueillirent avec joie. Mais ces « frères, » ce sont des connaissances personnelles de Paul ou de ses amis (v. 16). Les représentants de l'Eglise n'entrent en scène qu'au verset suivant : « Le lendemain, Paul se rendit avec nous chez Jacques. Tous les presbytres s'y trouvèrent. « On peut discuter sur le sens de ce terme de « presbytres[1]. » En tout cas, il s'agit là de conducteurs *spirituels* de la communauté[2]. A côté de Jacques, qui apparaît ici comme Gal. II, 9,

[1] Il peut être pris au sens général de « notables » (Meyer-Wendt, *Actes* XI, 29). Cependant, en présence d'Actes XIV, 23, qui nous montre Paul instituant à Lystres, etc. le presbytérat au sens postérieur, il est plus naturel de penser à un anachronisme de l'auteur (cf. Weizsæcker, p. 603-606).

[2] Et non d'administrateurs comme les « Sept » du ch. VI, ou de leurs succes-

au premier rang, ils figurent en lieu et place des apôtres, non mentionnés. Ce qui ne saurait faire de doute, c'est que la remise du don eut lieu à l'occasion de cette première entrevue. Or, les Actes passent complètement le fait sous silence. L'expression διακονία, v. 19, ne suffit pas à justifier un rapprochement avec 2 Cor. VIII, 4, etc., étant donné le ton vague et général de la phrase. De quelque manière que l'on essaie d'expliquer cette omission, eût-elle été possible, si, à la connaissance du rédacteur, la collecte avait produit à Jérusalem l'effet qu'espérait Paul?

Le récit suivant, — représentations adressées à Paul par les Anciens, accomplissement par lui d'un rite destiné à le disculper du reproche d'antilégalisme, v. 20 et ss.[1], — est discutable en soi, mais d'une grande vraisemblance quant au jour qu'il jette sur l'état d'esprit des judéo-chrétiens. Evidemment, ces hommes n'ont pas compris la collecte comme Paul la comprenait. Par ses efforts pour mener à bien cette œuvre de sept années, il avait cru opposer une réponse décisive au grief qu'on lui faisait de n'être pas en communion avec les Douze. Or, ceux-ci, sans appuyer le moins du monde cette accusation, ne firent peut-être pas assez de leur côté pour la réfuter; tout au moins ne jugèrent-ils pas utile d'invoquer en faveur de Paul ce qui n'était à leurs yeux que l'heureuse exécution d'une promesse louable. Ils avaient sans doute été jadis bien aises de pouvoir dire : Voilà ce que nous avons obtenu de sa bonne volonté. Mais à la suite des diverses campagnes menées contre l'apôtre des païens, ils en étaient venus à désirer de sa part autre chose que cette preuve de sympathie chrétienne; ce qu'ils auraient voulu, c'est un acte

seurs. Actes XI, 30 ne prouve rien en faveur de cette hypothèse. Il était naturel d'attribuer aux « Anciens, » envisagés comme conseil directeur, la compétence de recevoir l'argent.

[1] « ... Selbst das für die Möglichkeit einer solchen Handlungsweise unaufhörlich angerufene Wort 1 Cor. IX, 20 hebt mit seinem *μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον* unser *αὐτὸς φυλάσσων τὸν νόμον* auf... Alle apologetischen Bemühungen scheitern daran, dass 24 kein Accomodationsact, sondern ein Bekenntniss- (und in casu Verleugnungs-) Act berichtet ist.... » (Holtzmann, *Hand-Commentar zur Apostelgeschichte*, 3. Aufl. 1901.

public et personnel d'observance légale. Pour Paul, la fraternité dans la foi, le dévouement réciproque, étaient les seuls signes auxquels se reconnussent les vrais membres du corps de Christ, — individus et Eglises. — Pour les gens à qui il eut affaire à Jérusalem, il en allait un peu autrement. On reconnaît là le fruit de l'influence de plus en plus prépondérante de Jacques dans le groupe apostolique (cf. Gal. II, 12, 13).

Quant au commun des disciples, ardents zélateurs de la loi (Act. XXI, 20), ils étaient disposés à prêter une oreille complaisante aux propos des ennemis de Paul. Il est probable cependant que parmi eux la remise de la collecte ne fut pas interprêtée défavorablement. S'il n'avait été de notoriété publique que cette œuvre répondait à un vœu formel des apôtres, les intentions de Paul eussent été faciles à dénaturer. On aurait eu prétexte à l'accuser de vouloir acheter sinon la faveur de Jacques et des Douze, du moins le silence de ses adversaires personnels. Mais cette accusation ne fut pas produite et ne pouvait l'être, pour la simple raison qu'en droit strict il ne faisait qu'exécuter un engagement pris. L'idée ne lui vint pas même d'avoir à se garantir d'un pareil soupçon[1].

Le fait que l'initiative avait été prise par les apôtres de la circoncision ne pouvait suffire par contre à écarter un autre malentendu, moins grave, mais de nature également à annuler en partie l'effet de la collecte. Nous avons parlé de l'analogie, — purement formelle, — qui existait entre ces secours envoyés à Jérusalem et les contributions que les Juifs de la Διασπορά faisaient parvenir à la cité du temple. Ici, il y avait réellement un hommage d'obédience religieuse; là il n'y avait qu'une application nécessaire du principe de fraternité.

[1] Autant l'identification de Paul avec Simon le magicien est manifeste dans les Pseudo-Clémentines, autant il est arbitraire (contre Volckmar, *Theol. Jahrbücher*, 1856, p. 279 et ss.) d'attribuer à l'auteur des Actes l'intention de garantir l'apôtre de l'accusation de simonie (cf. Pfleiderer, *Urchrist.*, p. 564; Weizsæcker, *Apost. Zeit.*, p. 466). Rem. qu'à Corinthe, la collecte ne fut invoquée contre Paul qu'en tant qu'elle était censée ne pas parvenir à destination.

Mais, où Paul et les siens voyaient une chose, les chrétiens de Judée pouvaient en voir une autre. Le procédé dont on usait envers eux, ils pouvaient l'interprêter comme une reconnaissance des privilèges de lieu et de race dont ils n'avaient cessé de se prévaloir. Les apôtres, — ceux du moins qui avaient pris part à l'entrevue de 52, — savaient au juste à quoi s'en tenir. Mais leur attitude plutôt passive n'était pas de nature à empêcher une méprise qui put se produire, d'ailleurs, sans qu'ils se rendissent compte de ce qu'elle avait de fâcheux. Se produisit-elle réellement? On est tenté de le croire. Si les chrétiens de Jérusalem ont vu dans la collecte une continuation des antiques redevances, quoi d'étonnant à ce que leur gratitude n'ait rien eu que de très modéré?

Cette impression est confirmée par Act. XXIV, 17. « Après plusieurs années d'absence, aurait dit l'apôtre, je suis venu apporter *à mon peuple* des aumônes et des offrandes. « L'intention de la phrase est conforme à celle de tout le discours. Il s'agit de prouver le caractère licite et inoffensif de la doctrine nouvelle. C'est pourquoi Paul commence par établir qu'il est monté à Jérusalem « pour adorer » (v. 11), donc en Juif dévôt, attaché à la religion de ses pères. Cette déclaration ne concorde guère avec celle des épîtres, qui nous disent que Paul a fait le voyage pour porter la collecte. Ce but, les Actes le mentionnent aussi, mais en le ramenant, chose curieuse, à l'autre précédemment indiqué, au désir de prendre part aux solennités du culte national[1]. Cela est si vrai que, sans les épîtres, nous pourrions nous demander si l'argent qu'apportait Paul avait une destination juive ou spécialement chrétienne. L'auteur a bien eu en vue les dons en faveur des pauvres de l'Eglise. Mais il en parle comme il pourrait parler des offrandes régulières des Juifs expatriés. On dira peut-être que c'est là une conception postérieure, dont il n'y pas à tenir compte pour l'époque qui nous occupe. Mais le paulinisme atténué, à tendance apologétique, du livre des Actes, n'exclut pas, comporte au contraire des emprunts à la tradi-

[1] Cf. Meyer-Wendt, Holtzmann.

tion judéo-chrétienne. Les mots εἰς τὸ ἔθνος μου reproduisent à n'en pas douter la notion primitive de l'Eglise, en vertu de laquelle les disciples, loin de vouloir constituer une société religieuse distincte, s'envisageaient comme l'élite croyante d'Israël. Dès lors, il est permis de voir, dans cette définition inexacte de la collecte, une définition assez exacte de ce qu'elle fut pour ceux qui en bénéficièrent.

IX

L'histoire de la collecte s'arrête avec celle de l'activité libre de Paul. Après avoir tant fait pour les chrétiens de Jérusalem, il aurait dû, semble-t-il, rencontrer chez eux une sympathie plus effective. Nous aurions tort, toutefois, d'en rester sur cette impression mélancolique. Si le grand effort de la collecte n'aboutit point à rendre le paulinisme populaire à Jérusalem, n'oublions pas qu'ailleurs l'impulsion donnée à cette œuvre contribua pour une bonne part à la défaite des Judaïsants. Et n'était-ce pas un succès considérable pour Paul et pour son Evangile, que d'avoir pu réunir les communautés pagano-chrétiennes dans ce bel élan de fraternité? Mais voilà qui nous amène à formuler les conclusions de notre étude.

1° D'abord elle nous a permis de reconnaître le caractère essentiellement pratique du génie de Paul. Depuis la Réformation jusqu'à nos jours, on a surtout voulu voir en lui le premier dogmaticien du christianisme, le théoricien par excellence du plan et des conditions du salut. Pourtant il fut essentiellement homme d'action, d'initiative, d'organisation. Et ce n'étaient pas seulement ses remarquables capacités administratives qui le mettaient à la hauteur de toutes les tâches et de toutes les situations : c'était avant tout son extraordinaire intensité d'inspiration religieuse. La collecte nous le montre à l'œuvre. Quand autour de lui se multiplient les difficultés de l'ordre le plus mesquin, sans les perdre de vue, il a le don de s'élever, d'un puissant coup d'aile, jusqu'aux plus hautes vérités de la foi.

2° En ce qui concerne la position de Paul à l'égard du

judéo-christianisme, les textes que nous avons eu à étudier sont des plus instructifs. Faute d'en tenir suffisamment compte, on a pu croire à un antagonisme déclaré entre lui et les apôtres de la circoncision, quand cet antagonisme n'existait qu'entre lui et des gens que lesdits apôtres auraient pu désavouer avec plus d'énergie, mais qu'ils ne patronnaient nullement. D'un autre côté, par suite d'un jugement superficiel, on a attribué à Paul l'idée de rendre les païens convertis plus ou moins tributaires de l'Eglise primitive, alors que la collecte avait son but en elle-même et ne répondait, *dans la pensée de l'apôtre*, à aucune considération étrangère au principe chrétien.

3° Enfin, au point de vue de la notion d'Eglise, il n'est pas sans intérêt de constater que si le mot ἐκκλησία, dans les grandes épîtres, n'outrepasse qu'exceptionnellement le sens de « communauté locale, » l'idée du corps de Christ, comprenant la totalité des croyants, sans distinction de lieu ni d'origine, s'y affirme non seulement en théorie, mais pratiquement. Quand un membre souffre, tout le corps souffre. Les chrétiens de Jérusalem sont dans la gêne; il faut les secourir. Et cette œuvre d'assistance n'est pas un à côté dans la vie des Eglises; elle y rentre comme un service normal : διακονία, λειτουργία; elle porte le cachet de la grâce opérante : τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ τὴν δεδομένην ἐν ταῖς ἐκκλησίαις. On voit ainsi se dessiner l'ecclésiologie propre à la littérature paulinienne authentique. Ce que Paul veut, et obtient en une certaine mesure, c'est la réalisation de la vie chrétienne au sein d'une société actuelle et visible, ayant Christ pour fin et pour loi. Cette société spécifiquement religieuse, — ce qui la distingue du *Royaume* de la prédication galiléenne, — est constituée par l'ensemble des communautés particulières. Elle doit nettement se différencier du monde ambiant voué au péché et à la ruine. A cet égard, on conçoit l'immense portée d'un mouvement donnant aux Eglises des païens pleine conscience de l'unité organique qu'elles formaient entre elles et avec les Eglises de Judée. C'est même le premier acte collectif par lequel se soit manifestée cette unité. Jusqu'alors il n'y avait

guère eu que des échanges de salutations et de messages, essentiellement par l'intermédiaire de l'apôtre, dont l'autorité personnelle suppléait à l'absence de toute organisation centrale. Mais la collecte et toutes les mesures qui s'y rattachent : nomination de délégués, etc., était un moyen autrement efficace d'affirmer à la fois l'autonomie des Eglises et leur entente dans le devoir commun. « La liberté de la foi, c'est la servitude de la charité[1]. »

N. B. Nous avons cité Weizsæcker, *Apost. Zeitalter*, d'après la 2e édition. La troisième (1902) est une réimpression avec pagination identique. — Pour les passages où l'interprétation de Heinrici diffère de celle de Meyer (dont il a remanié le commentaire sur 2 Cor. à partir de la 6e édition), voir son commentaire particulier: *Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther*, 1887. — Page 138, note 2, lire : p. 153 et ss. (au lieu de *p. 753*).

[1] Sabatier, *L'apôtre Paul.*

LA DERNIÈRE PHASE DE LA PENSÉE RELIGIEUSE de J.-J. Rousseau

OU

son Fragment allégorique sur la Révélation[1]

PAR

LOUIS THOMAS

TROISIÈME CHAPITRE

L'Emile et l'Allégorie.

Tout en renvoyant, pour la comparaison générale de la doctrine de l'*Allégorie* avec celle de l'*Emile*, à l'étude complète dans sa brièveté, qu'en a faite Ernest Naville, je désire présenter à cet égard quelques observations spéciales.

§ 1. Religion naturelle et conscience.

Il n'est plus question, dans l'*Allégorie*, de cette religion dite naturelle, basée sur la conscience et la raison, qui joue un si grand rôle dans l'*Emile* et y apparaît presque comme la seule religion essentielle. Rousseau ne dirait plus comme le Vicaire savoyard : « Les plus grandes idées de la divinité nous viennent par la raison seule. Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix de la conscience. Dieu n'a-t-il pas tout dit à notre conscience, à notre jugement? » Plus ques-

[1] Voir la livraison de mars.

tion, non plus, de la conscience comme « guide assuré d'un être intelligent et borné, juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu [1]. » Les religions proprement dites y apparaissent seules et le paganisme y forme le contraste le plus tranché avec le christianisme.

§ 2. Religions positives.

Le Vicaire savoyard parlait de ces religions comme ne formant qu'un seul bloc. « Je regarde toutes les religions particulières, disait-il, comme autant d'institutions salutaires qui prescrivent dans chaque pays une manière uniforme d'honorer Dieu par un culte public, et qui peuvent toutes avoir leurs raisons dans le climat, dans le gouvernement, dans le génie du peuple, ou dans quelque cause locale qui rend l'une préférable à l'autre, selon les temps et les lieux. Je les crois toutes bonnes quand on y sert Dieu convenablement. Le culte essentiel est celui du cœur. Dieu n'en rejette point l'hommage, quand il est sincère, sous quelque forme qu'il lui soit offert. Appelé dans celle que je professe (le catholicisme) au service de l'Eglise, j'y remplis avec toute l'exactitude possible les soins qui me sont prescrits [1], etc. »

On retrouve peut-être le même point de vue, mais plus vague et moins absolu, dans les *Lettres écrites de la montagne*, où Rousseau distingue les religions en morales ou immorales, et où il fait dire aux chrétiens selon la profession de foi du Vicaire savoyard : « Nos prosélytes... seront tolérants par principe ; ils le seront plus qu'on ne peut l'être dans aucune autre doctrine, puisqu'ils admettent toutes les bonnes religions qui ne s'admettent pas entre elles, c'est-à-dire toutes celles qui, ayant l'essentiel qu'elles négligent, font l'essentiel de ce qui ne l'est pas.... Quant aux religions qui sont essentiellement mauvaises, qui portent l'homme à faire le mal, ils ne les toléreront point ; parce que cela même est contraire à la véritable tolérance, qui n'a pour but que la paix du genre humain [2]. »

[1] *Œuvres*, édit. Genève 1830, t. III, p. 26, 16. — *Ibid.*, p. 58.
[2] *Œuvres*, Genève 1782, p. 39.

Dans l'*Allégorie*, au contraire, on ne voit d'un côté que les religions « de la terre, » fausses et malfaisantes, et, de l'autre, la religion venant du ciel, fondée par Jésus-Christ.

§ 3. Christianisme et méthode pour arriver à la vérité religieuse.

Dès longtemps, en lisant l'*Emile*, j'avais été frappé d'une singulière inconséquence.

« La profession de foi du vicaire savoyard, dit Rousseau lui-même dans sa *Lettre à Christophe de Beaumont* (p. 154), est composée de deux parties. La première, qui est la plus grande, la plus importante... est destinée à combattre le moderne matérialisme, à établir l'existence de Dieu et la religion naturelle avec toute la force dont l'auteur est capable.... La seconde, beaucoup plus courte, moins régulière, moins approfondie, propose des doutes et des difficultés sur les révélations en général, donnant pourtant à la nôtre sa véritable certitude dans la pureté, la sainteté de sa doctrine, et dans la sublimité toute divine de celui qui en fut l'auteur. L'objet de cette seconde partie est de rendre chacun plus réservé dans sa religion à taxer les autres de mauvaise foi dans la leur, et de montrer que les preuves de chacune ne sont pas tellement démonstratives à tous les yeux, qu'il faille traiter en coupables ceux qui n'y voient pas la même clarté que nous. »

Par malheur, cette seconde partie de la profession de foi du Vicaire savoyard n'est pas tout à fait conforme à ce qu'en dit ici Rousseau. Sa conclusion, du moins sa conclusion formelle, n'est pas précisément en faveur de la « véritable certitude » de notre sainte religion. Et, en effet, après avoir admirablement témoigné de ce que l'Evangile dit à son cœur : « Avec tout cela, ajoute-t-il, ce même Evangile est plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à la raison et qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir et d'admettre. Que faire au milieu de toutes ces contradictions? Etre toujours modeste et circonspect, respecter en silence ce qu'on ne saurait ni rejeter, ni comprendre, et s'humilier devant le

grand Etre qui seul sait la vérité. — Voilà le scepticisme involontaire où je suis resté. » (Tome III, p. 57.)

Au commencement de la première partie, par contre, le Vicaire savoyard indique en ces termes la méthode à laquelle il était arrivé pour établir sa foi : « Le premier fruit que je tirai de ces réflexions fut d'apprendre à borner mes recherches à ce qui m'intéressait immédiatement, aux seules connaissances utiles, aux seules nécessaires à l'espoir et à la consolation de mon âme[1], à me reposer dans une profonde ignorance sur tout le reste et à ne m'inquiéter, jusqu'au doute, que des choses qu'il m'importait de savoir. — Je compris encore que, loin de me délivrer de mes doutes inutiles, les philosophes ne feraient que multiplier ceux qui me tourmentaient et n'en résoudraient aucun. Je pris donc un autre guide et je me dis : Consultons la lumière intérieure, elle m'égarera moins qu'ils ne m'égarent. » (Tome II, p. 227.)

Cette « lumière intérieure, » il l'appelle ailleurs « l'assentiment intérieur, » « le sentiment, » « le cœur, » « la conscience[2]. »

[1] Les mots : « aux seules connaissances... de mon âme » ne se trouvent pas dans le texte ordinaire, mais bien dans le manuscrit de la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, que Rousseau envoya à Moultou en 1761, avant la publication de l'*Emile*, et comme devant servir de texte normatif. Ce manuscrit a été déposé à la Bibliothèque publique de Genève en 1862. (Voir *J. J. Rousseau's Religionsphilosophie, unter Benützung bisher nicht veröffentlichter Quellen*, von Ch. Borgeaud, Genève et Leipzig, 1883, p. 15, 16, 19 note.)

[2] *Emile*, t. II, p. 228. — Page 234 : « Ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu'à la raison, est confirmée par la raison même. » P. 236 : « Ce sentiment (de ma spontanéité) est plus fort que toute évidence. » P. 253 : « Nul être matériel n'est actif par lui-même et moi je le suis. On a beau me disputer cela, je le sens, et ce sentiment qui me l'affirme*, est plus fort que la raison qui le combat. » — III, p. 1 : « En suivant toujours ma méthode, je ne tire point ces règles (de conduite) des principes d'une haute philosophie, mais je les trouve au fond de mon cœur, écrites par la nature en caractères ineffaçables. Je n'ai qu'à me consulter sur ce que je veux faire; tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal; le meilleur de tous les casuistes est la conscience. Trop souvent la raison nous trompe, nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser; mais la conscience ne trompe jamais. »

* D'après le manuscrit de Genève. Le texte ordinaire porte : « qui me parle. » (Voir Borgeaud, p. 37.)

C'est en suivant cette « lumière intérieure » que Rousseau établit soit ses trois grands dogmes : existence d'une intelligence suprême et d'une volonté sage, liberté et spiritualité de l'homme, soit ses règles de morale. La raison est si peu son guide supérieur, qu'il finit par dire des attributs de Dieu : « Je les affirme sans les comprendre.... J'ai beau me dire : Dieu est ainsi, je le sens, je me le prouve, je n'en conçois pas mieux comment Dieu peut être ainsi. Enfin, plus je m'efforce de contempler son essence infinie, moins je la conçois ; mais elle est, cela me suffit ; moins je la conçois, plus je l'adore. » (Tome II, p. 266.)

Dans la première partie, Rousseau croit donc au nom de son sentiment et malgré les objections que peut faire sa raison. Dans la seconde partie, au contraire, malgré le témoignage si énergique de son cœur en faveur de l'Evangile, il ne croit pas à cause des objections de la raison, et il reste dans ce qu'il appelle « un doute respectueux » ou « un scepticisme involontaire et respectueux. » (*Lettre à M. de Beaumont*, p. 156.)

Il y a bien là, semble-t-il, une inconséquence, et Rousseau paraît avoir voulu l'atténuer en résumant comme il le fait dans sa Lettre à l'archevêque de Paris, la seconde partie de la profession de foi du Vicaire.

Dans l'*Allégorie* il en est tout autrement. Le philosophe qui a le songe, tient, en le racontant, le langage conséquent d'un simple chrétien. Déjà auparavant, dès qu'il avait été frappé par le « rayon de lumière, » il déclarait que s'il lui restait quelques difficultés qu'il ne pût résoudre, leur solution lui paraissait plutôt au-dessus de son entendement que contraire à sa raison ; il s'en fiait au sentiment intérieur qui lui parlait en faveur de la découverte, préférablement à quelques sophismes embarassants qui ne tiraient leur force que de la faiblesse de son esprit.

En pleine harmonie avec cette ligne de conduite, dans toute sa simplicité, dans toute sa conséquence, Rousseau écrit dans la troisième de ses *Rêveries ou promenades d'un solitaire*, qui, selon Musset-Pathey, datent de la fin de 1777 ou du

commencement de 1778[1] : « Résolu de me décider enfin sur des matières où l'intelligence humaine a si peu de prise, et trouvant de toutes parts des mystères impénétrables, j'adoptai dans chaque question le sentiment qui me parut le mieux établi directement, le plus croyable en lui-même, sans m'arrêter aux objections que je ne pouvais résoudre, mais qui se rétorquaient par d'autres objections non moins fortes dans le système opposé. Le ton dogmatique sur ces matières ne convient qu'à des charlatans, mais il importe d'avoir un sentiment pour soi, et de le choisir avec toute la maturité du jugement qu'on y peut mettre. Voilà le principe inébranlable qui sert de base à ma sécurité. — Le résultat de mes pénibles recherches fut tel à peu près que je l'ai consigné dans la profession de foi du Vicaire.... » (Cet « à peu près » est très digne de remarque.) « Depuis lors, resté tranquille dans les principes que j'avais adoptés après une méditation si longue et si réfléchie, j'en ai fait la règle immuable de ma conduite et de ma foi, sans plus m'inquiéter des objections que je n'avais pu résoudre, ni de celles que je n'avais pu prévoir et qui se présentaient nouvellement de temps à autre en mon esprit. Elles m'ont inquiété quelquefois, mais elles ne m'ont jamais troublé.... Cette délibération et la conclusion que j'en tirai, ne semblent-elles pas avoir été dictées par le Ciel même, pour me préparer à la destinée qui m'attendait et me mettre en état de la soutenir ? »

§ 4. Idée de Dieu.

Dans l'*Emile*, il est bien parlé de la bonté de Dieu, mais comme « étant un effet nécessaire d'une puissance sans bornes et de l'amour de soi, » et aussi comme étant « produite par

[1] D'après Musset-Pathay, qui ne connaissait pas l'*Allégorie*, les *Rêveries* sont le dernier ouvrage de Rousseau. La dixième et dernière Rêverie, consacrée au souvenir de Mme de Warens, n'est pas achevée et fut, dit-il, « écrite le 12 avril 1778, moins de trois mois avant la mort de Jean-Jacques. » Il la résume ainsi : « L'étude d'un vieillard est d'apprendre à mourir. Tableau de la philosophie moderne. Famille de Rousseau, son enfance, sa réforme ; ses règles de conduite et de foi. » (*Œuvres*, Genève 1830.)

l'amour de l'ordre. » (Tome II, p. 258, 265.) « On voit bien, dit Ernest Naville, que cette bonté divine est une affection métaphysique de l'Etre divin pour une idée, l'ordre, et nullement l'amour du Créateur pour ses créatures. » Il dit un peu plus haut que, dans la profession de foi du Vicaire savoyard, « le sentiment de la paternité de Dieu lui est encore plus étranger que celui de la fraternité : Dieu y est « l'Etre des êtres et le dispensateur des choses. » Je ne crois pas qu'il y soit nulle part appelé le Père. En tous cas, si le mot s'y trouve, l'idée ne s'y rencontre pas [1]. »

[1] Si le nom et l'idée de la paternité de Dieu ne se trouvent pas dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, il est équitable de tenir compte de son caractère essentiellement philosophique, et il ne faudrait pas conclure de cette absence qu'on ne les rencontre pas dans les autres ouvrages de Rousseau antérieurs à l'*Allégorie*.

Il est dit dans les *Lettres écrites de la Montagne* (p. 237) : « On trouve dans l'*Emile* la profession de foi d'un prêtre catholique et dans l'*Héloïse* celle d'une femme dévote: ces deux pièces s'accordent assez pour qu'on puisse expliquer l'une par l'autre; et de cet accord on peut présumer avec quelque vraisemblance que si l'auteur qui a publié les livres où elles sont contenues ne les admet pas en entier l'une et l'autre, du moins il les favorise beaucoup. » Ces lignes sont importantes à plus d'un égard, elles prouvent qu'il ne faut pas toujours identifier les paroles du Vicaire et la pensée de Jean-Jacques, bien qu'il ait écrit lui-même à Moultou le 23 décembre 1764, en lui envoyant une copie de la *Profession de foi :* « Vous coucevez aisément que la profession de foi du Vicaire savoyard est la mienne. » — On voit aussi qu'on peut rapprocher à juste titre cette professlon de foi de celles que renferme la *Nouvelle Héloïse*. Or Mme de Wolmar, dans une lettre à Saint-Preux s'exprime ainsi : « Le Dieu que je sers est un Dieu clément et un père; ce qui me touche est sa bonté, elle efface à mes yeux tous ses autres attributs; il est le seul que je conçois. Sa puissance m'étonne; son immensité me confond, sa justice... il a fait l'homme faible (*sic*); puisqu'il est juste, il est clément... O Dieu de paix ! Dieu de bonté, e'est toi que j'adore ! c'est de toi, je le sens, que je suis l'ouvrage et j'espère te retrouver au dernier jugement, tel que tu parles à mon cœur durant ma vie. » — En outre, une lettre de Wolmar à Saint-Preux attribue à Julie la prière suivante : « O grand Etre ! Etre éternel, source de vie et de félicité, Créateur, Conservateur, Père de l'homme, Roi de la nature, Dieu tout puissant, très bon,... je vais paraître devant ton trône... je vois venir la mort sans effroi. Qui s'endort dans le sein d'un père n'est pas en souci de se réveiller. » (*Œuvres*, Genève, 1782, t. VI, p. 242, 285.) — Rousseau attachait un tel prix à ces manifestations de la foi de Julie, qu'il écrivait au libraire Génin au sujet des retranchements qn'on lui demandait pour que la *Nouvelle Héloïse* pût

Dans l'*Allégorie*, au contraire, la paternité de Dieu est nettement caractérisée; son amour est bien l'amour d'un père pour ses enfants, non l'amour abstrait d'une idée. Après que le philosophe a été éclairé par le « rayon, » il brûle de communiquer à ses semblables la vérité qui vient de lui être révélée et ainsi de leur « apprendre à s'aimer tous comme autant de frères destinés à se réunir un jour au sein de leur Père commun. » Dans la vision même, combien resplendis-

être imprimée en France: « M. de Malesherbes pense que la doctrine mise dans la bouche de Julie mourante est celle de l'auteur ou de l'éditeur du livre. Cependant il veut qu'on tronque cette profession de foi. Or il est clair que dans une édition faite sous mes yeux, la suppression serait de ma part un désaveu tacite. Quoi! M. de Malesherbes veut-il donc que je renie ma foi? Ou le courage que je crois sentir au fond de mon cœur me trompe, ou, quand je verrais devant moi l'appareil du supplice, je n'ôterais pas un mot de ce discours. » (Streckeisen, *Œuvres inédites*, p. 390.)

On lit aussi dans les *Lettres écrites de la Montagne* (p. 143) : « Ils m'accusent, par exemple, de rejeter la prière. Voyez le livre (l'*Emile*), et vous trouverez une prière dans l'endroit même dont il s'agit. L'homme pieux qui parle (le Vicaire Savoyard), ne croit pas, il est vrai, qu'il soit absolument nécessaire de demander à Dieu telle ou telle chose en particulier. Il ne désapprouve point qu'on le fasse; quant à moi, dit-il, je ne le fais pas, persuadé que Dieu est un bon Père, qui sait mieux que ses enfants ce qui leur convient. »

Le passage de l'*Emile* auquel il est fait allusion doit être dans le tome III, p. 22-23, mais on y chercherait vainement la dernière phrase citée, bien que l'idée qu'elle exprime y soit latente. Le Vicaire dit seulement : « Que lui demanderais-je? qu'il changeât pour moi le cours des choses, qu'il fît des miracles en ma faveur? Moi qui dois aimer par dessus tout l'ordre établi par sa sagesse et maintenu par sa providence, voudrais-je que cet ordre fût troublé pour moi? » La prière qui termine le paragraphe est ainsi conçue : « Source de justice et de vérité, Dieu clément et bon! dans ma confiance en toi, le suprême vœu de mon cœur est que ta volonté soit faite. En y joignant la mienne, je fais ce que tu fais, j'acquiesce à ta bonté; je crois partager d'avance la suprême félicité qui en est le prix. »

Signalons encore une note qui se rattache à la précédente citation des *Lettres écrites de la Montagne* : « Quand vous prierez, dit Jésus, priez ainsi. Quand on prie avec des paroles, c'est bien fait de préférer celles-là, mais je ne vois point ici l'ordre de prier avec des paroles. Une autre prière est préférable, c'est d'être disposé à tout ce que Dieu veut. *Me voici, Seigneur, pour faire ta volonté.* De toutes les formules, l'Oraison dominicale est, sans contredit, la plus parfaite, mais ce qui est plus parfait encore, c'est l'entière résignation aux volontés de Dieu. *Non point ce que je veux, mais ce que tu veux.* Que dis-je? C'est l'Oraison domi-

sante d'amour divin, combien vraiment *johannique* la première parole du Fils de l'homme : « O mes enfants ! je viens expier et guérir vos erreurs, aimez Celui qui vous aime et servez Celui qui est ! »

§ 5. La personne du Seigneur.

Ici peu de lignes suffiront. Nous avons déjà dit que la divinité de Jésus-Christ est éclatante dans l'*Allégorie*, plus même que dans la célèbre parole de l'*Emile* : « Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un philosophe[1], la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. » Nous avons aussi insisté sur l'importance de la première parole du Fils de l'homme, qui vient d'être rappelée. Il n'y a rien de semblable dans l'*Emile*, où « Jésus-Christ est présenté comme le type le plus parfait de la plus haute moralité, comme la réalisation d'une sainteté divine, mais n'est aucunement présenté comme la source d'une lumière religieuse » (Ernest Naville), ni, à plus forte raison, comme victime expiatoire pour le salut du monde.

QUATRIÈME CHAPITRE

La devise de Voltaire et l'Allégorie.

Il est une considération générale bien propre à faire ressortir l'importance de l'*Allégorie* et à présenter sous l'aspect le plus favorable la dernière phase de la pensée religieuse de Rousseau.

nicale elle-même. Elle est toute entière dans ces paroles : *Que ta volonté soit faite.* » Rousseau oublie donc ici, tout au moins, la demande du pain quotidien. En tout cas, il ne connaissait pas de meilleure formule pour s'adresser à Dieu que de lui dire : « Notre Père, qui es aux cieux. »

« La pensée de Rousseau, prise dans son ensemble, dit Ern. Naville, oscille donc entre deux pôles contraires, mais d'une oscillation inégale. Dans tous ses écrits connus, il se porte vers la religion naturelle, avec de faibles retours dans une autre direction, et la *Profession de foi* est décidément dans ce sens. Dans l'*Allégorie*, il se porte franchement vers le pôle opposé, et commence à donner sérieusement à Jésus-Christ la place réclamée par le nom de chrétien qu'il tenait à honneur de porter. »

[1] Manuscrit de Genève. Le texte ordinaire porte : « d'un sage. »

« La statue centrale du temple du paganisme, toujours environnée d'un voile impénétrable et partageant les honneurs rendus aux sept autres, était pour chacun, dit Ern. Naville, l'idole de son cœur; dévoilée, elle représente le fanatisme. » Je dirais plutôt: la superstition et le fanatisme ; la superstition, que l'on peut définir un égarement plus ou moins prononcé de la foi religieuse; le fanatisme, c'est-à-dire une violence plus ou moins forte mise au service de cet égarement. C'est bien sous ces deux caractères, d'ailleurs si souvent unis, que la statue apparaît, lorsqu'elle est dévoilée. Si l'état extatique, les yeux tendrement tournés vers le ciel, le cœur enflammé correspondent à la superstition, comme déjà, au plus haut degré, le voile impénétrable, d'autre part, la fureur, l'humanité foulée aux pieds et le poignard peignent bien le fanatisme.

Il semble ainsi qu'il y ait un grand rapport entre la signification de cette horrible statue et le sens le plus direct de l'*infâme* dont Voltaire parle si souvent, comme devant être écrasée. Mais il convient de se faire une juste idée de ce que Voltaire et sa coterie désignaient par ce mot. Nous serons ainsi conduit à constater un contraste encore plus grand que le rapport, entre la doctrine du patriarche de Ferney et celle de l'*Allégorie.*

Nous avons parlé de l'*infâme* comme étant un substantif féminin. Et, en effet, toutes les fois qu'en parcourant cinq volumes de la correspondance de Voltaire, d'après la belle édition des frères Garnier, nous avons pu discerner le genre du mot, nous l'avons trouvé féminin. Voltaire écrit, par exemple, à d'Alembert : « Je voudrais voir... quelque ouvrage sérieux... où les philosophes fussent pleinement justifiés et l'infâme confondue » (22 juin 1760); au comte d'Argental : « Si Jean-Jacques s'était contenté d'attaquer l'infâme, il aurait trouvé partout des défenseurs, car l'infâme est bien décriée » (25 juin 1762); à Damilaville : « On sert de tous les côtés la bonne cause; et si son ennemie, l'infâme, subsiste encore chez les sots et chez les fripons, ce ne sera pas chez les honnêtes gens, » à savoir ceux que Voltaire désigne ainsi, (19 dé-

cembre 1763). Frédéric II lui écrit : « Je vous ai cru si occupé à écorcher l'infâme que je n'ai pas présumé que vous pensiez à autre chose. Les coups que vous lui avez portés l'auraient terrassée il y longtemps si cette hydre ne renaissait pas sans cesse du fond de la superstition répandue sur la face de la terre » (janvier 1765), etc.

L'*infâme* est donc aussi désignée comme une hydre, une hydre qui renait sans cesse du fond de la superstition répandue sur la terre, une hydre que les philosophes doivent assommer pour accomplir leur premier devoir (Voltaire à Damilaville, 4 octobre 1765) et dont il faut écraser les têtes (à d'Alembert, 26 décembre 1764), hydre qui est appelée l'hydre du fanatisme, après qu'il a été question des monstres de la superstition et du fanatisme (à d'Alembert, 12 octobre 1764). L'*infâme* est aussi appelée un monstre, le monstre de la superstition (à d'Argental, 3 avril 1765), et les monstres « de la bigoterie » (à Helvétius, 16 juillet 1760), « de la superstition et du fanatisme » (à d'Alembert, 12 octobre 1764), les monstres qui empêchent d'entrer dans le palais de la raison (à Damilaville, 11 décembre 1764).

D'autre part, si Voltaire fait un si fréquent usage de la sinistre formule : « Ecrasez l'infame, » son véritable *delenda Carthago*[1], il dit aussi qu'il faut écraser la superstition (au pasteur Bernard, 8 janvier 1764) ou le fanatisme (à Damilaville, 23 mai 1762). Il rapproche, d'ailleurs, souvent les deux idées. Il écrira, par exemple, à Damilaville le 19 décembre 1763 : « Nous parviendrons donc infailliblement au point où nous voulions arriver, qui est d'ôter tout crédit aux fanatiques dans l'esprit des honnêtes gens ; c'est bien assez et c'est tout ce qu'on peut raisonnablement espérer. On réduira la superstition à faire le moindre mal possible ; » et le 25 août 1766 : « Je ne crois pas que depuis quinze siècles il se soit passé une seule année où l'Europe chrétienne n'ait vu de pareilles horreurs et de beaucoup plus abominables, toutes produites par la superstition et le fanatisme. »

[1] Voir les lettres de Voltaire à d'Alembert, le 6 décembre 1757 ; de d'Alembert à Voltaire, le 8 septembre 1762.

Ce que Voltaire oppose constamment à l'*infâme*, c'est la raison, la lumière, la philosophie. Il écrira à Marmontel : « Je ne désespère pas de voir tous les vrais philosophes unis pour combattre le fanatisme et pour rendre les persécuteurs exécrables au genre humain. Ils répandront insensiblement la lumière, et le siècle sera bientôt étonné de se voir éclairé » (4 janvier 1764) ; à d'Alembert : « Au milieu de toutes ces querelles, l'*infâme* est dans le plus profond mépris. On commence de tous côtés à ouvrir les yeux.... Vous sentez bien que le fanatisme écume de rage à mesure que le jour de la raison commence à luire » (16 octobre 1765) ; au même : « Les philosophes sont les médecins des âmes, dontles fanatiques sont les empoisonneurs » (9 novembre 1764).

Une poésie que Voltaire adressait au marquis de Villette le 15 mars 1765 est très caractéristique :

Vous savez penser comme écrire;
Les Grâces avec la Raison
Vous ont confié leur empire;
L'infâme Superstition
Sous vos traits délicats expire.
Ainsi l'immortel Apollon
Charme l'Olympe de sa lyre,
Tandis que les flèches qu'il tire
Ecrasent le serpent Python.
Il est dieu quand par son courage
Ce monstre affreux est terrassé.
Il l'est quand son brillant visage
Rallume le jour éclipsé.
. . . . . .

Tout cela justifie bien la spirituelle ironie avec laquelle les Allemands ont coutume de désigner le dix-huitième siècle comme celui de l'*Aufklärung*, le siècle de la lumière, dirions-nous.

La philosophie de Voltaire apparaît du reste sous un jour singulièrement négatif et mesquin, quand il écrit à d'Alembert : « Le monde se déniaise furieusement.... Une grande révolution dans les esprits s'annonce de tous côtés. Vous ne

sauriez croire quels progrès la raison a faits dans une partie de l'Allemagne. Je ne parle pas des impies qui embrassent ouvertement le système de Spinosa, je parle des honnêtes gens qui n'ont point de principes fixes sur la nature des choses, ne savent point ce qui est, mais savent très bien ce qui n'est pas; voilà mes vrais philosophes » (5 avril 1765). Quant aux philosophes de profession et à lui-même, Voltaire écrit le 3 mars 1766 à un M. Pyot de la Marche : « Je voudrais qu'à votre recommandation, votre graveur me dessinât et me gravât une planche assez bizarre, destinée à un petit octavo. Il s'agit de représenter trois aveugles qui cherchent à tâtons un âne qui s'enfuit : c'est l'emblème de tous les philosophes qui courent après la vérité. Je me tiens un des plus aveugles et j'ai toujours couru après mon âne. C'est donc mon portrait. »

L'*infâme* implique essentiellement les idées de superstition et de fanatisme; mais le genre du mot indique déjà qu'il désigne avant tout la superstition, et d'ailleurs c'est elle qui est naturellement la cause, le principe du fanatisme. Dans les vers adressés au marquis de Villette, Voltaire parle expressément de « l'infâme superstition » et il parle ailleurs des « infâmes superstitions » (à Mme la duchesse de Saxe-Gotha, 19 juillet 1763). Déjà dans une lettre adressée au président Hénault le 31 octobre 1740, il mentionnait « la basse et infâme superstition. » L'expression l'*infâme*, dans le sens que lui donnait le philosophe de Ferney, apparaît pour la première fois, selon Desnoiresterres,[1] dans une lettre de Frédéric II à Voltaire le 18 mai 1759 : « Vous dicterez encore, des Délices, des lois au Parnasse; vous caresserez ainsi l'infâme d'une main et l'égratignerez de l'autre; vous la traiterez comme vous en avez usé avec moi et avec tout le monde. » A quoi Voltaire répond : « Votre Majesté me reproche... de caresser quelquefois l'*infâme*... je ne travaille qu'à l'extirper. » Evidemment l'infâme est ici la superstition.

Le philosophe de Ferney dit de la superstition qu'elle « est

[1] Desnoiresterres, *Voltaire et Rousseau*, p. 236.

immédiatement après la peste le plus horrible des fléaux qui puissent affliger le genre humain » (à Damilaville, 7 novembre 1766); cependant il est encore plus préoccupé du fanatisme qu'elle produit, qui a « tant désolé le monde » (à d'Argental, 5 novembre 1766) et « change les hommes en tigres » (au cardinal de Bernis, 5 mai 1765). Il n'y a donc pas lieu de s'étonner s'il identifie souvent les deux idées, employant le mot fanatisme pour désigner avant tout la superstition. Il dira par exemple : « Je sais avec quelle fureur le fanatisme s'élève contre la philosophie... Elle a deux filles qu'on voudrait faire périr, comme Calas, ce sont la *Vérité* et la *Tolérance*, tandis que la philosophie ne veut que désarmer les enfants du fanatisme, le *Mensonge* et la *Persécution* (à Damilaville, 1er mars 1765).

Mais sortons des abstractions et voyons quels sont les superstitieux et les fanatiques, selon Voltaire, qu'il faut combattre sans relâche, en écrasant l'*infâme* au nom de la raison.

Quelques citations, rangées par ordre chronologique, renseigneront suffisamment.

D'Alembert écrit à Voltaire le 22 juillet 1762 : « Jésuites, parlementaires, jansénistes, prédicans de Genève, franche canaille que tout cela et par malheur... méchants et dangereux. » Voltaire, à d'Argence de Dinan (20 janvier 1763) : « Je n'aime point ces maudits huguenots; » au pasteur Bertrand (24 décembre) : « Les réformateurs n'ont renversé l'autorité du pape que pour se mettre sur le trône. Aux décisions des conciles, vous avez fièrement substitué celle des synodes. Le synode de Dordrecht vaut-il mieux que celui de Trente?... Quel remède à tant de folies et de maux?... S'attacher à la morale, mépriser la théologie. »

A Damilaville (30 janvier 1764), après qu'un mandement archiépiscopal avait été brûlé par le Parlement : « Nos plus grands ennemis (les jansénistes, appelés aussi parlementaires, convulsionnaires, Médardistes) combattent pour la bonne cause, sans le savoir. Tout ce que je crains, c'est qu'un esprit de presbytérianisme ne s'empare de la tête des Français,

et alors la nation sera perdue. Douze parlements jansénistes sout capables de faire des Français un peuple d'atrabilaires. Il n'y a plus de gaieté qu'à l'Opéra-Comique. Tous les livres écrits depuis quelque temps respirent je ne sais quoi de sombre et de pédant. »

Pour d'Alembert, « Juifs et chrétiens, rabbins et sorbonnistes, tous ces polissons, consentent à se partager entre eux sur quelques sottises, mais tous crient de concert haro sur le premier qui osera se moquer des sottises sur lesquelles ils s'accordent » (22 février).

Il dit encore (2 mars) : « Il est vrai que cette canaille janséniste... devient un peu insolente depuis ses petits ou grands succès contre les jésuites; mais cette canaille ne fera pas fortune; leur dogme et leur morale sont trop absurdes pour réussir. La doctrine des ci-devant jésuites était bien plus faite pour réussir, et rien n'aurait pu les détruire s'ils n'avaient pas été persécuteurs et insolents.... Une autre raison qui me fait désirer beaucoup de voir leurs talons : c'est que le dernier jésuite qui sortira du royaume emmènera avec lui le dernier janséniste dans le panier du coche.... Le plus difficile sera fait quand la philosophie sera délivrée des grands grenadiers du fanatisme et de l'intolérance. »

Voltaire à Damilaville, 16 avril : « Voici le temps où le fanatisme va triompher de la raison.... On reprochait aux jésuites la persécution et la morale relâchée; les jansénistes persécuteront bien davantage et ils auront des mœurs intraitables; il ne sera plus permis d'écrire, à peine... de penser. »

A d'Alembert (16 juillet) : « Je souhaite de tout mon cœur qu'il reste des jésuites en France; tant qu'il y en aura les jansénistes et eux s'égorgeront : les moutons... respirent un peu quand loups et renards se déchirent. »

Au même (26 décembre), après la publication de son livre sur la *Destruction des jésuites* : «Vous écrasez, en vous jouant, molinistes (jésuites), jansénistes; vous faites du bien à l'Etat, en rendant également méprisables les deux partis qui l'ont troublé.... On a lapidé les jésuites avec les pierres des décombres de Port-Royal, vous lapidez les convulsionnaires

avec les ruines du tombeau du diacre Pâris, et la fronde dont vous lancez vos cailloux va jusqu'à frapper le nez du pape. »

Frédéric II, de son côté, écrit à Voltaire (1er janvier 1765) : « Pour moi, détrompé dès longtemps des charlatanismes qui séduisent encore les hommes, je range les théologiens, les astrologues, les adeptes et les médecins dans la même catégorie. »

Voltaire écrit à d'Argental le 27 avril : « On n'a point voulu permettre le débit de la *Destruction jésuitique*, qui est aussi destructive du jansénisme. Tous ces marauds-là en *ites* et en *istes* et en *iens* (chrétiens, luthériens, sociniens) sont également les ennemis de la raison; mais la raison perce malgré eux; et il faudra bien qu'à la fin ils n'aient d'empire que sur la canaille. »

Au même, en janvier 1766 : « Le mot d'*infâme* a toujours désigné le jansénisme, secte dure, cruelle et barbare, plus ennemie de l'autorité royale que le presbytérianisme, et ce n'est pas peu dire, et plus dangereuse encore que les jésuites, ce qui devient incroyable, mais cependant c'est ce qui est. »

Ces citations doivent déjà bien montrer quels étaient pour Voltaire et ses amis, les catégories d'hommes auxquelles se rapportait la terrible accusation d'infamie. Au premier rang figurent les jansénistes et, peut-être même avant eux, les protestants, car, comme nous l'avons vu, Voltaire ne redoutait rien tant que de voir les jansénistes se pénétrer de l'esprit du « presbytérianisme, » c'est-à-dire de l'esprit protestant. Puis viennent les jésuites et tout le catholicisme officiel. Ces deux catégories renferment donc les chrétiens en général, catholiques ou protestants. Il faut enfin y ajouter au moins les juifs.

Une nouvelle observation viendra confirmer ce résultat et même le généraliser. Les philosophes opposaient toujours l'idée de la tolérance à celle du fanatisme ; mais quelle était précisément la tolérance qu'ils prônaient ?

« On a longtemps examiné, écrit Voltaire à d'Alembert, le 13 février 1764, à propos du *Traité* que le patriarche de

Ferney voulait publier *sur la tolérance*, s'il fallait s'en tenir à prêcher simplement l'indulgence et la charité, ou si l'on devait ne pas craindre d'inspirer de l'indifférence. On a conclu unanimément qu'on était forcé de dire des choses qui menaient malgré l'auteur (?) à cette indifférence fatale, parce qu'on n'obtiendra jamais des hommes qu'ils soient indulgents dans le fanatisme et qu'il faut leur apprendre à mépriser, à regarder même avec horreur les opinions pour lesquelles ils combattent. On ne peut cesser d'être persécuteur sans avoir cessé auparavant d'être absurde. »

Il est évident qu'ici la foi, pour nous parfaitement exempte de fanatisme, et même en contradiction flagrante avec lui, ne lui en est pas moins associée, de même que l'absurde.

D'Alembert ne tarda pas à répondre et, après avoir qualifié « juifs et chrétiens, rabbinistes et sorbonnistes » de « polissons, » il écrivit : « J'ai bien peur, ainsi que vous, qu'on ne puisse faire un traité solide de la tolérance sans inspirer un peu de cette indifférence fatale qui en est la base la plus solide. Comment voulez-vous persuader à un honnête chrétien de laisser damner tranquillement son cher frère ? Mais, d'un autre côté, c'est tirer la charrue en arrière que de dire le moindre mot d'indifférence à des fanatiques qu'on voudrait rendre tolérants. Ce sont des enfants méchants et robustes qu'il ne faut pas obstiner.... Mon avis serait donc de faire à ces pauvres chrétiens beaucoup de politesse, de leur dire qu'ils ont raison... et qu'il est impossible que tout le monde ne finisse pas par penser comme eux,... qu'il faut savoir sacrifier quelques passagers pour amener tout le reste au port. »

Enfin Voltaire écrit carrément le 3 novembre à d'Argental : « Le fanatisme qui a tant désolé le monde, ne peut être adouci que par la tolérance, et la tolérance ne peut être amenée que par l'indifférence. »

Il est vrai qu'on écrivait le 8 janvier de la même année : « Je ne confonds point la superstition avec la religion. Celle-là est l'objet de la sottise et de l'orgueil ; celle-ci est dictée par la sagesse et la raison. La première a toujours produit

le trouble et la guerre ; la dernière maintient l'union et la paix. » Mais ces lignes étaient écrites au pasteur Bertrand, de Berne, auquel Voltaire dit en finissant : « Malgré votre sérieux, je vous aime bien tendrement, » et dans les volumes de la correspondance que j'ai parcourus, je n'ai retrouvé nulle part ailleurs cette distinction, pourtant si fondamentale.

Non, il n'est que trop certain que la tolérance prônée par Voltaire était basée sur l'indifférence religieuse, tout au moins à l'égard de toute religion historique et positive. La seule religion à laquelle il pouvait se rattacher réellement, était un certain déisme, ayant quelque rapport avec la religion naturelle, telle qu'elle était exposée dans la Profession du vicaire, dont il goûtait fort certaines parties, malgré son peu d'estime pour l'*Emile* et son antipathie pour l'auteur.

On comprend donc combien deux des plus grands écrivains de la première moitié du siècle dernier, en pleine réaction contre les Encyclopédistes, ont été bien inspirés, Lamennais, en combattant d'abord l'*indifférence en matière de religion ;* Vinet, en se constituant, au nom même de la foi chrétienne, le champion de la *liberté des cultes* et de la *séparation de l'Eglise et de l'Etat.*

Mais revenons au dix-huitième siécle. Certes, il était alors urgent de réagir énergiquement contre le fanatisme et l'intolérance. Il n'y avait pas si longtemps que l'Edit de Nantes avait été révoqué et la guerre de Trente ans ne s'était terminée que par le Traité de Wesphalie.

En France, le clergé catholique, dit Desnoiresterres [1], « par ses divisions sur des questions de doctrine, son despotisme, les mœurs scandaleuses de trop de ses membres, n'avait pas aidé médiocrement au relâchement de la foi, et le mauvais exemple qu'il donnait avait déconsidéré le culte en même temps que ses ministres. Mais ce relâchement n'avait pas empêché l'intolérance, jamais, au contraire, l'on n'avait plus recherché, inquiété, persécuté au nom de la

[1] *Voltaire et Rousseau*, 1874, p. 235.

religion.... De là, une haine profonde et déchaînée contre le culte, non distingué de la superstition et du fanatisme. »

Comme on le sait, Voltaire a été profondément indigné de la condamnation pour cause de religion de Calas, de Sirven, du chevalier de la Barre, et sa généreuse indignation s'est même manifestée en plus d'une occasion par un admirable dévouement, une persévérence à toute épreuve. Sous ce rapport, sa correspondance s'élève parfois à une véhémente éloquence qui part du cœur.

Au sujet de l'affreux supplice du chevalier de la Barre, il écrit à d'Argental le 16 juillet 1766 : « L'atrocité de cette aventure me saisit d'horreur et de colère. Je me repens de m'être ruiné à bâtir et à faire du bien dans la lisière d'un pays où l'on commet de sang-froid et en allant dîner des barbaries qui feraient frémir des sauvages ivres. Et c'est là ce peuple si doux, si léger et si gai ! Arlequins anthropophages ! je ne veux plus entendre parler de vous. Courez du bûcher au bal, et de la grève à l'Opéra-Comique ; rouez Calas, pendez Sirven, brûlez cinq pauvres jeunes gens qu'il fallait mettre un mois à Saint-Lazare[1] ; je ne veux pas respirer le même air que vous. »

Il écrivait le 18 juillet à d'Alembert, qui avait plaisanté sur ces horreurs, selon son abominable principe, d'ailleurs tant patroné par Voltaire, qu'il fallait rire de tout : « Je ne conçois pas que des êtres pensants peuvent demeurer dans un pays de singes qui deviennent si facilement des tigres. Pour moi, j'ai honte d'être même sur sa frontière.... Ce n'est plus le temps de plaisanter ; les bons mots ne conviennent pas à ces massacres. Quoi ! des Busiris en robe font périr dans les plus horribles supplices des enfants de seize ans ! et cela malgré l'avis de dix juges intègres et humains ! Et la nature

[1] Ces cinq jeunes gens, parmi lesquels le Chevalier de la Barre et d'Etallonde de Morival, furent accusés de n'avoir pas salué une procession et d'avoir mutilé un crucifix près d'Abbeville. Ceux que nous avons nommés furent condamnés par le tribunal d'Abbeville et par le Parlement de Paris à avoir la langue et le poing coupés, la tête tranchée et à être brûlés. D'Etallonde réussit à s'enfuir. De la Barre fut supplicié.

le souffre !... Est-ce là le pays de la philosophie et des agréments ? C'est celui de la Saint-Barthélemy. L'Inquisition n'aurait point osé faire ce que des juges jansénistes viennent d'exécuter[1]. »

Au même (23 juillet) : « ...Et vous voulez prendre le parti de rire.... Il faudrait prendre celui de se venger ou du moins de quitter un pays où se commettent tant d'horreurs.... Non, encore une fois, je ne puis souffrir que vous finissiez votre lettre en disant : « Je rirai. » Ah ! mon cher ami, est-ce là le temps de rire ? Riait-on en voyant chauffer le taureau de Phalaris ? »

Dans une très belle lettre écrite à Damilaville le 1er mars 1755, au sujet des Calas et des Sirven, Voltaire parle d'un ecclésiastique catholique qui lui reprochait l'intérêt qu'il prenait à deux familles huguenotes et lui disait : « De quoi vous mêlez-vous ? Laissez les morts ensevelir leurs morts. » Le philosophe répondit : « J'ai trouvé dans mon désert l'Israélite baigné dans son sang, souffrez que je répande un peu d'huile et de vin sur ses blessures ; vous êtes lévite, laissez-moi être samaritain. »

Voltaire connaissait donc la parabole du bon Samaritain, il en comprenait la sublime portée ; mais alors pourquoi ne pas reconnaître que Celui qui manifestement a le plus souffert du fanatisme, est aussi Celui qui a mis en évidence toute son iniquité ? N'est-ce pas Lui qui a proclamé pour tous les siècles le devoir de la fraternité envers tous les hommes ? Ne sommes-nous pas tous appelés par Lui à marcher sur ses traces, à nous pénétrer de son esprit, c'est-à-dire, non seulement à ne jamais nous haïr, à nous tolérer, malgré toutes nos divergences religieuses et autres, mais encore à nous aimer mutuellement comme il nous a lui-même aimés ? Comment donc Voltaire n'a-t-il jamais compris que lorsque les chrétiens sont fanatiques, ce n'est pas

[1] Plusieurs avocats avaient signé une consultation par laquelle ils prouvaient l'illégalité de l'arrêt. Sur les 25 juges du Parlement, 15 votèrent pour la mort ; 10 pour une correction légère. (Voir *Correspondance de Voltaire*, t. XII, p. 343, note.)

en tant que chrétiens, mais, tout au contraire, parce qu'ils ne le sont réellement pas ou, tout au moins, pas assez ?

Pour Jean-Jacques, surtout vers la fin de sa carrière, il en fut tout autrement, et bien que sa géniale *Allégorie* soit encore si peu connue, elle n'en deviendra pas moins, semble-t-il, son meilleur titre de gloire, le plus grand service que son souvenir peut rendre encore à l'humanité.

Tandis que Voltaire ne cesse d'en appeler à la raison comme source de la vérité, Rousseau, dans l'*Allégorie,* insiste sur l'insuffisance de la raison et sur la nécessité d'une révélation extérieure pour nous conduire à la vérité religieuse. Il proclame que si la raison peut reconnaître cette vérité quand elle lui a été révélée, elle ne tarde pas, en la recherchant par ses seules forces, à tomber dans l'angoisse et le découragement.

Voltaire ne parle jamais de la foi pour arriver à cette connaissance religieuse, mais seulement de la raison : pour Rousseau, la foi est de la plus haute importance, puisque c'est elle qui correspond subjectivement à la révélation et qu'entre la foi et la raison, il y a parfaite harmonie, au moins virtuellement.

Tandis que pour Voltaire la grande opposition est entre la raison, d'un côté, et, de l'autre, la superstition et le fanatisme, pour Rousseau, elle est entre le paganisme, sorti de la terre, ou la superstition et le fanatisme de tous les temps et sous toutes ses formes, et, d'autre part, Jésus-Christ, venu d'en haut, qui seul a renversé la grande statue du paganisme, et demeure à jamais pour l'humanité la source de la lumière, de la vérité, de la charité, de la vie éternelle.

Jamais, dans sa poésie, Voltaire n'a été mieux inspiré que dans le vers sublime où il fait dire au vieux Lusignan rappelant à sa fille les souvenirs sacrés de la Judée :

> Tu n'y peux faire un pas sans rencontrer ton Dieu !

et cependant, au moins dans sa correspondance, parle-t-il de Jésus-Christ quand il devrait le faire, et à ses yeux tous les chrétiens ne semblent-ils pas des superstitieux et des fana-

tiques ? Pour Rousseau Jésus est bien vraiment le Sauveur, le régénérateur de l'humanité, il peut seul mettre un terme à ses égarements spirituels et la ramener dans la bonne voie.

Voltaire pose comme base de la tolérance l'indifférence à l'égard de toute religion positive. Pour Rousseau, la foi en Christ est en même temps la foi au Père céleste et le plus fécond principe, non pas seulement de la tolérance, mais de la charité qui aime, qui se dévoue et qui reconnaît en tout homme un frère, tout au moins d'origine et de vocation.

Ce point de vue définitif de Rousseau sur l'opposition radicale du paganisme et du christianisme est d'autant plus remarquable qu'il diffère profondément de ses anciennes opinions. Sa pensée se partageait alors en deux courants, l'un païen, l'autre chrétien, l'un très étatiste, l'autre non moins individualiste, qui aboutissaient à un véritable dualisme, comme Joseph Hornung l'a si bien relevé.

Cela est si vrai que l'*Allégorie* m'a rappelé le titre général d'un livre d'Agénor de Gasparin[1], où cependant Rousseau, bien entendu celui du *Contrat social*, est considéré comme le représentant typique du principe païen moderne ; « Personne mieux que Rousseau, dit l'auteur (p. 37), n'a exprimé la pensée du siècle dernier. Personne n'a exercé plus d'influence sur les révolutions qui en ont marqué la fin. Eh bien ! Rousseau se prononce en termes précis pour le principe païen et contre le principe chrétien ; il rétrograde presque jusqu'aux lois de Lycurgue et aux théories de Platon. »

Pour les chrétiens, il est profondément vrai qu'il y a une opposition tranchée entre le paganisme et le christianisme, telle du moins que Jean-Jacques arrive à la comprendre, c'est-à-dire entre le paganisme envisagé dans son essence perverse et le christianisme considéré dans toute sa pureté primitive, dans la personne et l'œuvre de son divin fondateur. L'émission de ce point de vue couronne admirablement la pensée du dix-huitième siècle, mais en en dépassant pro-

[1] *Christianisme et paganisme ou principes engagés dans la crise ecclésiastique du canton de Vaud*, Genève, 1848.

digieusement le niveau moyen. C'est déjà le point de vue que Mme de Staël devait exposer dans sa maturité et auquel Vinet est arrivé de bonne heure. Toutefois, combien il s'en faut qu'au commencement du vingtième siècle, il soit déjà réalisé dans les faits ! La fin de celui qui vient de se terminer, bien que très distinguée par ses recherches dans les sciences naturelles, par les applications industrielles de ces sciences, par ses travaux historiques, n'en fut pas moins tristement remarquable à plusieurs égards dans le domaine moral et religieux. Elle semble ne rappeler que trop souvent le dix-huitième siècle, non seulement par certains débordements d'immoralité, par la diffusion de l'incrédulité, l'affaiblissement croissant des caractères et de la conscience, mais aussi par maintes manifestations de superstition et de fanatisme sous des formes anciennes ou nouvelles.

De la superstition et du fanatisme, comment n'en pas voir dans ces horribles attentats purement politiques ou plutôt sociaux qui ont fait frémir d'indignation tout le monde civilisé, dans ces sociétés homicides qui n'ont été que trop tolérées par les Etats-Unis et qui ont trouvé chez des Italiens de si passifs instruments ?

De la superstition et du fanatisme, comment n'en pas voir dans l'antisémitisme, qui, il y a quelques années a sévi si cruellement en Russie, puis, après l'inique condamnation de Dreyfus, a causé tant d'agitation en France, particulièrement en Algérie, et qui toujours pèse lourdement sur les juifs de Roumanie ?

De la superstition et du fanatisme, comment nous, protestants, n'en trouverions-nous pas dans le catholicisme qui n'est resté que trop fidèle à sa tradition romaine, surtout dans le jésuitisme, qui a poussé en lui de si profondes racines et ne cesse d'y exercer sa fatale influence ? N'est-ce pas ses livres et ses œuvres qui ont suscité la diabolique maxime que « la fin sanctifie les moyens ? » Ne l'a-t-il pas même proclamée [1] ? Et n'est-elle pas au fond de tous les fanatismes ?

[1] Voir Wutke, *Handbuch der christlichen Sittenlehre*, 3. Ausg., Leipzig 1874,

De la superstition et du fanatisme, n'y en a-t-il pas dans cette infernale passion pour la loterie nationale, qui fait toujours tant de ravages dans un noble et malheureux pays et qui a été si courageusement dépeinte par Mme Serao dans son poignant *Pays de Cocagne*[1]? Et, certes, là aussi ne manquent ni les dévotes pratiques ni les illuminations intérieures! Cette même plaie morale ne se retrouve-t-elle pas dans des pays du Nord, bien que sous des formes diverses? N'écrivait-on pas tout récemment de Londres que les 25 % des crimes et des délits qui occupent les tribunaux et peuplent les prisons doivent être attribués à la fureur des paris de course, qui commence à devenir un véritable danger national[2]?

Quant au fanatisme politique à l'intérieur des Etats, déjà décrit par Ferdinand Fabre en 1890 de façon magistrale, mais effrayante, dans son roman de l'*Illuminé,* ne le reconnaît-on pas dans certain parti qui se donne comme le parti national par excellence et qui n'est que trop associé à l'antisémitisme?

Et le militarisme qui, dans le même pays, il n'y a pas longtemps, a manifesté si peu de respect pour la justice et la vérité, et qui ne s'épanouit que trop à son aise dans toute l'Europe, y compris l'Angleterre! Malgré de nobles et généreuses traditions, elle, puissance si colossale, que n'a-t-elle pas fait pour écraser un tout petit peuple si digne d'être libre?

Et cet impérialisme qui, en Russie, fait table rase des antiques franchises de la Finlande, maintes fois garanties par les czars, qui obsède actuellement même l'Angleterre, et semblait même s'infiltrer dans la république de Washington?

Les massacres des Arméniens en Turquie relèvent assurément du fanatisme musulman. Mais les puissances européennes ne s'en sont-elles pas rendues complices en ne pro-

1er vol., p. 163, 240, 359, et surtout les *Anmerkungen* ajoutées à la fin du volume par l'éditeur, le prof. L. Schultze, p. 477.

[1] Une traduction française de cet ouvrage a paru à Paris en 1896.

[2] *Journal de Genève* du 28 février.

testant pas avec l'énergie et avec l'ensemble qui étaient de rigueur? Un jeune et généreux empereur aurait-il dû faire alors des cadeaux à l'assassin couronné ?

La superstition de l'or et des bénéfices du commerce et de l'industrie, est-elle toujours exempte du fanatisme qui foule aux pieds les lois divines de la justice et de la charité ?

Ah ! certes, la hideuse statue de la superstition et du fanatisme, entrevue par Rousseau, est bien loin de s'être complètement écroulée même au sein de l'humanité dite chrétienne, et que de bras s'efforcent de la relever ou de la maintenir ! Comme l'entrevoyait aussi Jean-Jacques, c'est Jésus-Christ seul qui peut achever l'œuvre divine qu'il a si puissamment commencée, mais il lui faut pour cela des disciples fidèles, plus fidèles et toujours plus nombreux, il faut que l'Esprit de la Pentecôte continue son œuvre de régénération, non seulement pour les individus, mais aussi pour les nations et pour toute l'humanité.

Dieu soit loué de ce qu'à côté de tant de fautes, de crimes, de signes inquiètants pour l'avenir du monde civilisé, il y a un réveil de la foi, qui a déjà suscité nombre d'Unions chrétiennes de jeunes gens, un nouveau zèle missionnaire pour l'évangélisation des païens, un si grand déploiement d'activité pour la mission intérieure, pour toutes les œuvres de la charité chrétienne et de la fraternité sociale ! Ce sont là des signes printaniers qui annoncent des temps meilleurs. Jésus-Christ roi, n'est-ce pas une devise proclamée avec un nouvel enthousiasme par des milliers et des millions de ses disciples ?

Mais quelle foi et quelle persévérance ne faudra-t-il pas pour renverser les obstacles qui persistent ou même ont à nouveau surgi ? N'est-il pas tristement évident, par exemple, que la cause des missions chez les païens vient d'être gravement compromise par tout ce qui s'est passé récemment en Chine et au sud de l'Afrique ? N'importe, il ne faut pas se décourager. Si Jésus a dit à ses disciples : « Vous aurez des tribulations dans le monde, » il ajoutait aussitôt : « mais prenez courage, j'ai vaincu le monde. » *Per crucem ad lucem.*

Puisse le souvenir des dernières expériences morales et religieuses d'un Jean-Jacques contribuer à éclairer des hommes droits, mais égarés, et fortifier aussi ceux qui sont déjà enrôlés dans le bon combat de la foi et de la vie chrétiennes !

CHAPITRE V

L'Allégorie et les derniers écrits antérieurs de Rousseau.

Revenons à l'*Allégorie*, dont le sens nous paraît si élevé, si pur, si bienfaisant, manifestant un si grand progrès dans la pensée religieuse de Rousseau.

Il vaut la peine de constater qu'elle n'a point brusquement surgi dans l'esprit de son auteur, mais qu'au contraire, elle se rattache intimement à d'autres écrits un peu antérieurs.

Après la condamnation de l'*Emile* et du *Contrat social*, la vie de Rousseau fut, comme on le sait, extrêmement mouvementée. Nous le voyons successivement obligé de quitter en toute hâte Montmorency, puis séjournant plus ou moins longtemps à Yverdon, à Môtiers (1762-65), dans l'île de Saint-Pierre, à Bienne, à Strasbourg, à Paris, puis en Angleterre (1766-67), puis de nouveau en France, à Amiens, au château de Trye (en Normandie, chez le prince de Conti; 1767-68), à Lyon, à Grenoble, et dans son voisinage : à Bourgoin et à Monquin (1769), puis de nouveau à Paris, où il demeura depuis fin juin 1770 jusqu'au 20 mai 1778, lorsqu'il se rendit à Ermenonville.

Les sentences de Paris et de Genève et maintes douloureuses circonstances qui en découlèrent ou s'y joignirent pour le pauvre Jean-Jacques, ne tardèrent pas à troubler profondément son équilibre mental et à développer chez lui une espèce de folie partielle, qui a été ces dernières années fort étudiée[1].

[1] Voir surtout Möbius, *J. J. Rousseau's Krankheitsgeschichte*, Leipzig, 1889; Brunetière : *La folie de Rousseau*, dans la Revue des Deux-Mondes, 1er février 1890; Dr Châtelain, *La folie de Rousseau*, Neuchâtel, 1890.

L'état d'esprit dans lequel se trouvait alors Rousseau, dit le Dr Châtelain, a un nom dans la science : il s'appelle le délire des persécutions, délire qui chez Jean-Jacques se prépare à l'Ermitage et à Montmorency, s'accentue à Môtiers et éclate définitivement en Angleterre. » — « Il existe une loi générale qui domine toutes les différences individuelles, dit Charles Ball, dans ses *Leçons sur les maladies mentales*, à l'article même du délire des persécutions, c'est la systématisation ou, pour parler plus exactement, l'*autophilie*, c'est-à-dire la tendance de ces malades à tout rapporter à eux-mêmes, à s'imaginer que tous les événements qui se passent dans le vaste monde ont un rapport direct et immédiat avec leur propre histoire. Ils se croient l'objet de l'attention universelle et toutes les paroles, toutes les actions de leur entourage sont interprétées par rapport à eux-mêmes ; en un mot, ce sont des esprits dont la tendance subjective est poussée non seulement jusqu'à l'exagération, mais jusqu'au délire. » « Il n'y a rien qui convienne mieux à la folie de Rousseau, » ajoute Brunetière, à qui j'ai emprunté cette citation, et l'on est bien forcé d'en convenir. Il semble même que cette folie ne s'explique que trop bien si l'on tient compte du naturel de Jean-Jacques à la fois si sensible et si imaginatif, si ardent et si profond, — de l'éducation si incomplète et si défectueuse qu'il avait reçue, lui qui ne connut ni sa mère, ni l'école, — de la vie aventurière qu'il mena pendant plusieurs années, — de sa déplorable union longtemps irrégulière et toujours si mal assortie, — de la rapidité vertigineuse avec laquelle il arriva de la plus grande obscurité à la notoriété la plus éclatante, pour tomber ensuite non moins rapidement et malgré les meilleures intentions, dans la plus grande défaveur, lui, condamné tout d'un coup comme criminel et obligé par Genève, Berne, la France, même la principauté de Neuchâtel (malgré toute la bienveillance de Frédéric II), d'aller de lieu en lieu pour trouver un asile, — si l'on tient compte enfin de l'indépendance foncière de son caractère et de l'opposition que rencontraient ses plus chères convictions morales, religieuses,

patriotiques et politiques dans ce siècle étrange, où s'agitaient pêle-mêle le fanatisme religieux, le matérialisme pratique et théorique, la morgue aristocratique qui remplissait même le cœur d'un Voltaire, et de sourdes aspirations, plus humaines et plus nobles, qui n'en devaient pas moins aboutir à un épouvantable cataclysme.

Folie donc, mais essentiellement partielle, point incompatible avec des facultés intellectuelles, esthétiques et morales de premier ordre, même avec le génie, comme chez le Tasse et Swift. « Les *Confessions* et les *Rêveries du promeneur solitaire*, qu'il écrivait presque à la veille de sa mort, dit Brunetière, sont comptées à juste titre au rang de ses chefs-d'œuvre et de ceux de la langue. »

Folie, à la vérité, mais point continue, non sans intervalles plus ou moins longs de « rémittence » ou de tranquillité d'esprit[1], et surtout point fatalement condamnée à une aggravation progressive et indéfinie. Si des causes morales avaient concouru à sa naissance et à son développement, d'autres causes morales, d'ordre supérieur, pouvaient la contrebalancer, l'atténuer, même en triompher[2].

[1] On pourrait en fournir de très nombreuses preuves et de genres très divers. Pour le moment, ne citons encore que cette remarque du Dr Châtelain (p. 205) : « Pas une ligne du *Dictionnaire de musique*, composé de 1740 à 67 et imprimé cette dernière année, ou des *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, d'avril 1772, ne trahit l'état d'esprit de leur auteur ; tout y est d'une lucidité et d'une logique parfaites. »

[2] Cette manière de voir avait été déjà partiellement exposée par le Dr Morin. « La monomanie de Rousseau, dit-il, était-elle susceptible de guérison et quel était le remède à employer ? Les monomanies sont, en général, difficiles à guérir, surtout lorsqu'elles se sont établies graduellement et par la longue influence des peines morales. Le caractère de l'individu influe aussi beaucoup sur le degré de curabilité de la maladie ; ainsi la sottise, l'ignorance, la pusillanimité, les préjugés de l'éducation, de position, les vices de tout genre sont de grands obstacles au retour de la raison. Quelquefois aussi un haut degré d'intelligence, une sensibilité exaltée, un excès de bonté et de droiture, en sont de plus grands encore. C'était le cas de Rousseau... Il eût fallu pour arriver à la guérison, un temps considérable, des ménagements infinis, une patience sans bornes, et tout ce que l'estime, l'attachement, la considération eussent inspiré à un cœur généreux.... Si j'avais pu m'associer quelques honnêtes gens animés des mêmes intentions que

« Les premiers écrits sortis de la plume de Rousseau après son arrivée à Môtiers, dit le Dr Châtelain (page 203), sont la *Lettre à Mgr de Beaumont* (1762) et les *Lettres écrites de la montagne* (1764), modèles d'éloquence et de polémique, mais dans lesquelles percent déjà manifestement, me semble-t-il, les idées de persécution. Il n'a sans doute que trop de motifs de se plaindre, mais ses plaintes dépassent la mesure. Il parle de ses malheurs inouïs, prétend qu'en France on l'attendait le soir dans les rues pour l'assassiner.... Après ces ouvrages viennent les *Confessions*, écrites : la première partie de 1766 à 67, la seconde de 1768 à 70. Non seulement elles portent le cachet du délire du commencement à la fin, mais encore c'est à lui qu'elles doivent leur existence ; c'est lui qui les a inspirées et dans leur but et dans leur forme. »

Ce fut bien pis encore dans l'ouvrage intitulé : *Rousseau juge de Jean Jacques, dialogues*. Il fut terminé en février 1776, mais, dit Rousseau, « je m'en étais occupé durant quatre ans, malgré le serrement de cœur qui ne me quittait point en travaillant [1]. » Il se compose d'une série de dialogues entre un Français qui dépréciait le caractère de Jean-Jacques, ainsi désigné, dit l'auteur, « par le nom de baptême auquel il a plu de me réduire, » et Rousseau lui-même reprenant son nom de famille et défendant Jean-Jacques, comme s'il s'agissait d'un ami que le Français ne connaissait que par ouï-dire.

moi, si surtout, une seule femme judicieuse et sensible eût consenti à coopérer à cette œuvre de salut, que de consolations inattendues seraient venues remplir le cœur de ce pauvre Rousseau et préparer le retour de sa raison !... » (*Essai sur la vie et le caractère de J.-J. Rousseau*, Paris 1851, p. 409-415.) Cette appréciation de Morin a d'autant plus de valeur qu'il se place à un point de vue purement hypothétique. Il croit qu'on n'a pas su s'y prendre et faire ce qu'il fallait. Il reconnaît bien cependant « l'angélique résignation qui domine dans les *Rêveries*, » il y voit même la meilleure preuve « de la sérénité des derniers jours de Rousseau. » (P. 429.) Mais il n'a pu connaître l'*Allégorie*, et, d'une manière générale, il n'a point assez reconnu tout le bien physique et moral que, par la grâce de Dieu, Jean-Jacques s'est fait à Ermenonville, sous l'influence du pays, des de Girardin et du Dr Le Bègue de Presle.

[1] *Histoire de cet écrit*. Œuvres, Genève, 1782, t. XXII, p. 263.

« Ici, dit le Dr Châtelain, Jean-Jacques se met en scène, et cet ouvrage marque l'apogée de ses conceptions délirantes ; il en est la vivante image, non seulement dans le fond, mais encore dans la forme. » Il ajoute même : « D'interminables longueurs, d'incessantes répétitions, un style lourd et filandreux, rendent des plus pénibles une lecture qu'il faut un courage héroïque pour achever. » Rousseau lui-même, dans un avant-propos, avouait ces défauts et d'autres encore, mais en s'en excusant et en faisant appel à la sympathie et à l'indulgence. « Ce que j'avais à dire était si clair et j'en étais si pénétré, que je ne puis assez m'étonner des longueurs, des redites, du verbiage et du désordre de cet écrit. Ce qui l'eût rendu vif et véhément sous la plume d'un autre, est précisément ce qui l'a rendu tiède et languissant sous la mienne. C'était de moi qu'il s'agissait, et je n'ai plus trouvé pour mon propre intérêt ce zèle et cette vigueur de courage qui ne peut exciter une âme généreuse que pour la cause d'autrui. Il fallait m'occuper d'idées tristes et déchirantes, de souvenirs amers et révoltants, des sentiments les moins faits pour mon cœur ; et c'est en cet état de douleur et de détresse qu'il a fallu me remettre, chaque fois que quelque nouvel outrage forçant ma répugnance m'a fait faire un nouvel effort pour reprendre cet écrit si souvent abandonné. Ne pouvant souffrir la continuité d'une occupation si douloureuse, je ne m'y suis livré que durant des moments très courts, écrivant chaque idée quand elle me venait et m'en tenant là, écrivant dix fois la même quand elle m'est venue dix fois, sans me rappeler jamais ce que j'avais précédemment écrit et ne m'en appercevant qu'à la lecture du tout, trop tard pour pouvoir rien corriger.... Voyant l'excessive longueur de ces dialogues, j'ai tenté plusieurs fois de les élaguer, d'en ôter les fréquentes répétitions, d'y mettre un peu d'ordre et de suite ; jamais je n'ai pu soutenir ce nouveau tourment. Après de fréquents et vains efforts, je renonce à ce travail dont je suis incapable, et, faute de pouvoir faire mieux, je me borne à transcrire ces informes essais que je suis hors d'état de corriger. »

J'avoue que ces lignes et surtout le jugement porté par le Dr Châtelain sur les *Dialogues* m'avaient d'abord peu disposé à en entreprendre la lecture ; mais sur l'encouragement qui me fut donné par un homme fort compétent, je les ai lus d'un bout à l'autre, sans faire acte d'héroïsme, et j'ai reconnu qu'il s'y trouve à plusieurs égards des choses fort intéressantes et d'autres très remarquables [1].

[1] Comp. Morin, p. 385, 530.

LA DERNIÈRE PHASE DE LA PENSÉE RELIGIEUSE

de J.-J. Rousseau

OU

son Fragment allégorique sur la Révélation[1]

PAR

LOUIS THOMAS

CHAPITRE V

L'Allégorie et les derniers écrits antérieurs de Rousseau.

(*Suite.*)

On trouve déjà dans les *Dialogues*, exprimée avec la même rigueur et la même généralité, mais en termes plus succincts, la règle de foi précédemment signalée dans les *Rêveries*. Rousseau y dit de Jean-Jacques : « J'en use dans mon jugement sur cet homme comme dans ma croyance en matière de foi. Je cède à la conviction directe, sans m'arrêter aux objections que je ne puis résoudre ; tant parce que ces objections sont fondées sur des principes moins clairs, moins solides dans mon esprit, que ceux qui opèrent ma persuasion, que parce qu'en cédant à ces objections je tomberais dans d'autres encore plus invincibles. Je perdrais donc à ce changement la force de l'évidence, sans éviter l'embarras des difficultés. Vous direz que ma raison choisit le sentiment

[1] Voir les livraisons de mars et de mai.

que mon cœur préfère, et je ne m'en défends pas. C'est ce qui arrive dans toute délibération où le jugement n'a pas assez de lumières pour se décider sans le concours de la volonté. »

Mais ce qui doit être surtout relevé dans les *Dialogues*, c'est la modestie, même l'humilité avec laquelle Rousseau y parle souvent de lui-même.

Il dira, par exemple : « Jean-Jacques n'est pas un homme vertueux.... C'est beaucoup moins encore un détestable scélérat.... C'est un homme sans malice plutôt que bon, une âme saine, mais faible, qui adore la vertu sans la pratiquer, qui aime ardemment le bien et qui n'en fait guère. Pour le crime,... il n'approcha jamais de son cœur, non plus que la haine.... Voilà le sommaire de mes observations sur son caractère moral » (*Second dialogue*, t. I, p. 242).

Après avoir dit qu'il « unissait un cœur vif et un esprit lent, » il ajoute : « Cette opposition entre les premiers éléments de sa constitution, se fait sentir dans la plupart des qualités qui en dérivent et dans toute sa conduite » (*Second dialogue*, t. I, p. 318). Il dit un peu plus loin (p. 337) qu'il est « doué d'un cœur très sensible et d'une imagination très vive, mais lent à penser, arrangeant difficilement ses pensées et plus difficilement encore ses paroles. »

« Jamais il n'exista d'être plus sensible à l'émotion et moins formé pour l'action » (p. 319).

« Un cœur actif et un naturel paresseux doivent inspirer le goût de la rêverie. Ce goût perce et devient une passion très vive, pour peu qu'il soit secondé par l'imagination. C'est ce qui arrive très fréquemment aux Orientaux, c'est ce qui est arrivé à Jean-Jacques, qui leur ressemble à bien des égards. Trop soumis à ses sens pour pouvoir dans les jeux de son imagination en secouer le joug, il ne s'élévera pas sans peine à des méditations purement abstraites et ne s'y soutiendrait pas longtemps. Mais cette faiblesse d'entendement lui est peut-être plus avantageuse que ne serait une tête plus philosophique » (p. 328).

« De cette pente aux douces rêveries, j'ai vu dériver tous

les goûts, tous les penchants, toutes les habitudes de Jean-Jacques, les vices mêmes et les vertus qu'il peut avoir. Il n'a guère assez de suite dans les idées pour former de vrais projets ; mais enflammé par la longue contemplation d'un objet, il fait parfois dans sa chambre de fortes et promptes résolutions qu'il oublie ou qu'il abandonne avant d'être arrivé dans la rue » (p. 331).

« La même opposition qu'offrent les éléments de sa constitution se retrouve dans ses inclinations, dans ses mœurs et dans sa conduite. Il est actif, ardent, laborieux, infatigable ; il est indolent, paresseux, sans vigueur ; il est fier, audacieux, téméraire ; il est craintif, timide, embarrassé ; il est froid, dédaigneux, rebutant jusqu'à la dureté ; il est doux, caressant, facile jusqu'à la faiblesse. En un mot il passe d'une extrémité à l'autre avec une incroyable rapidité... et pour rapporter ces effets divers à leurs causes primitives, il est lâche et mou tant que la seule raison l'excite, il devient tout de feu sitôt qu'il est animé de quelque passion » (p. 332).

Dans un passage fort remarquable et qui montre que Rousseau entrevoyait le but providentiel et miséricordieux de ses grandes épreuves, il dit de Jean-Jacques : « Malgré les erreurs, les fautes et les expiations d'une longue vie, il n'y aurait peut-être que le concours de plus grands malheurs qui pût détruire son illusion chérie et lui faire sentir que ce qu'il cherche ne se trouve point sur la terre, ou ne s'y trouve que dans un ordre de choses bien différent de celui où il le cherche » (p. 341). — Qu'était donc cet « ordre de choses bien différent » de celui où Rousseau, « enivré par ses contemplations des charmes de la nature, l'imagination pleine de types, de vertus, de beautés, de perfections de toute espèce, » avait longtemps cherché « des sujets où il trouvât tout cela » (p. 340) ? Ce nouvel ordre de choses, qu'il devait dès lors toujours plus entrevoir, n'était-ce pas celui de la vie purement chrétienne et de ses espérances pour l'au-delà ?

« Comment, faible et subjugué par ses penchants, Jean-Jacques pourrait-il être vertueux, n'ayant toujours pour

guide que son propre cœur, jamais son devoir ou sa raison ? Comment la vertu qui n'est que travail et combat régnerait-t-elle au sein de la mollesse et des doux loisirs ? Il serait bon, parce que la nature l'aurait fait tel ; il ferait du bien, parce qu'il lui serait doux d'en faire ; mais s'il s'agissait de combattre ses plus chers désirs, et de déchirer son cœur pour remplir son devoir, le ferait-il aussi ? J'en doute. La loi de la nature, sa voix du moins, ne s'étend pas jusques-là. Il en faut une autre alors qui commande et que la nature se taise » (p. 344). — Encore ici, que peut être cette mystérieuse voix qui commande et fait taire la nature, si ce n'est la voix de Jésus-Christ ?

« Notre homme ne sera pas vertueux, parce qu'il sera faible et que la vertu n'appartient qu'aux âmes fortes. Mais... qui l'admirera, l'adorera plus que lui ? Qui est-ce qui avec une imagination plus vive s'en peindra mieux le divin simulacre ? Ordre, harmonie, beauté, perfection, sont les objets de ses plus douces méditations. Idolâtre du beau dans tous les genres, resterait-il froid uniquement pour la suprême beauté ?... Il voudra toujours ce qui est bien, il le fera quelquefois, et, si souvent il laisse éteindre sa volonté par sa faiblesse, ce sera pour retomber dans sa langueur.... Il cessera de bien faire, il ne commencera pas même lorsque la grandeur de l'effort épouvantera sa paresse, mais jamais il ne fera volontairement ce qui est mal. En un mot, s'il agit rarement comme il doit, plus souvent encore il agira comme il ne doit pas, et toutes ses fautes, même les plus graves, ne seront que des péchés d'omission » (p. 346).

« Jean-Jacques eût pu remplir sans bruit de grands devoirs, dont jamais personne n'aurait rien dit ; mais la négligence des petits devoirs inutiles (les pratiques de la morale conventionnelle et de société) a causé sa perte. Ces petits soins sont aussi quelquefois des devoirs qu'il n'est pas permis d'enfreindre, et je ne prétends pas en cela l'excuser. Je dis seulement que ce mal même, qui n'en est pas un dans sa source et qui n'est tombé que sur lui, vient encore de cette indolence de caractère qui le domine et ne lui fait pas

moins négliger ses intérêts que ses devoirs » (*Second dialogue*, t. II, p. 29).

« Celui qui sait régner sur son propre cœur, tenir toutes ses passions sous le joug, et sur qui l'intérêt personnel et les désirs sensuels n'ont aucune puissance, et qui, soit en public, soit tout seul et sans témoin, ne fait en toute occasion que ce qui est juste et honnête, sans égard aux vœux secrets de son cœur : celui-là seul est vertueux. S'il existe, je m'en réjouis pour l'honneur de l'espèce humaine. Je sais que des foules d'hommes vertueux ont jadis existé sur la terre ; je sais que Fénelon, Catinat, d'autres moins connus, ont honoré les siècles modernes, et parmi nous, j'ai vu George Keith suivre encore leurs sublimes vestiges.... Mais ce qui se rapproche un peu plus de nous, ce qui est du moins beaucoup plus dans l'ordre de la nature, c'est un mortel bien né qui n'a reçu du Ciel que des passions expansives et douces,... qui n'a que faire de gloire et de trésors, mais de jouissances réelles, de véritables attachements et qui... cherche son bonheur en dedans sans égard aux usages suivis et aux préjugés reçus. Cet homme ne sera pas vertueux, parce qu'il ne vaincra pas ses penchants, mais en les suivant il ne fera rien de contraire à ce que ferait, en surmontant les siens, celui qui n'écoute que la vertu » (*Second dialogue*, t. II, p. 45). — Ici encore Jean-Jacques ne se range pas plus parmi les meilleurs représentants de l'humanité, que parmi les pires, mais dans la nombreuse classe des intermédiaires. Quelle distance n'y a-t-il pas entre cette appréciation et l'orgueilleux défi qui termine la première page des *Confessions?*

« Quant à ce qui n'est connu que du Ciel et de moi, mais eût pu mériter de l'être des hommes, ou ce qui, même connu d'autrui, ne peut être dit de soi-même avec bienséance, n'espérez pas que je vous en parle.... Je ne vous parlerai pas non plus de ses vices ; non qu'il n'en ait de très grands ; mais parce qu'ils n'ont jamais fait de mal qu'à lui et qu'il n'en doit aucun compte aux autres.... il n'a pas été si discret dans ses *Confessions* et peut-être n'en a-t-il pas mieux fait » (p. 67).

« Jean-Jacques est faible sans doute et peu capable de vaincre ses passions ? Mais il ne peut avoir que les passions relatives à son caractère, et des tentations basses ne sauraient s'approcher de son cœur » (p. 117).

« Il ne restera contre lui de charges solides que celles qui lui auront été connues et dont il n'aura pu se justifier, c'est-à-dire qu'aux fautes près qu'il a déclarées le premier » (*Troisième dialogue*, t. II, p. 238).

Enfin, on trouve une note ainsi conçue : « On me reprochera, j'en suis très sûr, de me donner une importance prodigieuse. Ah, si je n'en avais pas plus aux yeux d'autrui qu'aux miens, que mon sort serait moins à plaindre ! » (p. 212).

En résumé, si pénible que soit en général l'impression produite par la lecture des *Dialogues*, ils méritent d'être plus connus et, si excentriques qu'ils soient, ils n'en apparaissent pas moins comme annonçant sur plusieurs points l'œuvre moins troublée des *Rêveries*.

Mais hélas ! la composition des *Dialogues* ne devait pas être encore la plus triste manifestation du délire de l'infortuné Rousseau, il faut aussi tenir compte de ce qu'il a tenté lui-même, d'après son propre récit, d'abord le 24 février 1776, pour faire parvenir cet ouvrage à Louis XVI, puis pour trouver un homme de confiance entre les mains duquel il pût déposer son manuscrit. Désespérant d'y réussir, il résolut d'écrire une espèce de billet-circulaire adressé à la nation française, d'en faire plusieurs copies et de le distribuer lui-même dans les lieux publics aux inconnus dont la physionomie lui plairait le plus. « Ce billet-circulaire portait cette suscription : « A tout Français aimant encore la justice et la vérité ; » et tous ceux à qui Rousseau le présenta, « après avoir lu l'adresse, lui déclarèrent avec une ingénuité qui le fit rire au milieu de ses douleurs, qu'il ne s'adressait pas à eux. »

Cependant de l'excès même du mal devait, par la miséricorde de Dieu, surgir le remède. « Ce dernier mauvais succès, raconte Rousseau, qui devait mettre le comble à mon

désespoir, ne m'affecta point comme les précédents. En m'apprenant que mon sort était sans ressources, il m'apprit à ne plus lutter contre la nécessité. Un passage de l'*Emile* que je me rappelai me fit rentrer en moi-même, et m'y fit trouver ce que j'avais cherché vainement au dehors. Quel mal t'a fait ce complot ? Que t'a-t-il ôté de toi ? Quel membre t'a-t-il mutilé ? Quel crime t'a-t-il fait commettre ? Tant que les hommes n'arracheront pas de ma poitrine le cœur qu'elle renferme, pour y substituer, moi vivant, celui d'un malhonnête homme, en quoi pourraient-ils altérer, changer, détériorer mon être ? Ils auront beau faire un Jean-Jacques à leur mode, Rousseau restera toujours le même en dépit d'eux. » (Histoire des Dialogues, p. 229.)

Des considérations plus élevées vinrent encore ranimer son courage. Il se dit, entre autres : « Comme s'il était au pouvoir des hommes de changer la nature des choses et de m'ôter les consolations dont rien ne peut dépouiller l'innocence ! Et pourquoi donc est-il nécessaire à mon bonheur éternel qu'ils me connaissent et me rendent justice ? Le ciel n'a-t-il donc nul autre moyen de rendre mon âme heureuse et de la dédommager des maux qu'ils m'ont fait souffrir inutilement ? Quand la mort m'aura tiré de leurs mains, saurai-je et m'inquiéterai-je de savoir ce qui se passe encore à mon égard sur la terre ?... L'espérance éteinte étouffe bien le désir, mais elle n'anéantit pas le devoir, et je veux jusqu'à la fin remplir le mien dans ma conduite envers les hommes » (p. 301).

Tout cela nous conduit naturellement aux *Rêveries du promeneur solitaire*, « si différentes des *Dialogues*, » qui furent composées vers la fin de 1777 et au commencement de 1778, avant le 12 avril, jour où fut écrite la dernière. Dans la première, Rousseau revient sur la crise salutaire que nous venons de rappeler, et il y ajoute quelques détails. « Il n'y a pas deux mois encore qu'un plein calme est rétabli dans mon cœur. Depuis longtemps je ne craignais plus rien, mais j'espérais encore, et cet espoir, tantôt bercé, tantôt frustré, était une prise par laquelle mille passions diverses ne cessaient de m'agiter. Un événement aussi triste qu'imprévu (ce doit

être une allusion aux vaines tentatives qu'il avait faites au sujet de ses *Dialogues* et sur lesquelles il revient lui-même un peu plus loin), vient enfin d'effacer de mon cœur ce faible rayon d'espérance, et m'a fait voir ma destinée, fixée à jamais sans retour ici-bas. Dès lors, je me suis résigné, et j'ai retrouvé la paix. »

Après avoir parlé de l'espérance qu'il avait eue de ramener à lui sa génération, il continue en disant : « Je comptais encore sur l'avenir, et j'espérais qu'une génération meilleure, examinant mieux, et les jugements portés par celle-ci sur mon compte, et sa conduite envers moi, démêlerait aisément l'artifice de ceux qui la dirigent et me verrait enfin tel que je suis. C'est cet espoir qui m'a fait écrire mes *Dialogues* et qui m'a suggéré mille folles tentatives pour les faire passer à la postérité. Cet espoir, quoique éloigné, tenait mon âme dans la même agitation que quand je cherchais encore dans le siècle un cœur juste.... J'ai dit dans mes *Dialogues* sur quoi je fondais cette attente. Je me trompais. Je l'ai senti par bonheur assez à temps pour trouver encore avant ma dernière heure, un intervalle de pleine quiètude et de repos absolu. Cet intervalle a commencé à l'époque dont je parle, et j'ai lieu de croire qu'il ne sera plus interrompu.... Ecartons donc de mon esprit tous les pénibles objets dont je m'occuperais aussi douloureusement qu'inutilement. Seul pour le reste de ma vie, puisque je ne trouve qu'en moi la consolation, l'espérance et la paix, je ne dois ni ne veux plus m'occuper que de moi. C'est dans cet état que je reprends la suite de l'examen sévère et sincère que j'appelais jadis mes *Confessions*. Je consacre mes derniers jours à m'étudier moi-même et à préparer d'avance le compte que je ne tarderai pas à rendre de moi.... Si à force de réfléchir sur mes dispositions intérieures, je parviens à les mettre en meilleur ordre, mes méditations ne seront pas entièrement inutiles et je n'aurai pas tout à fait perdu mes derniers jours.... Ne pouvant plus faire aucun bien qui ne tourne à mal, ne pouvant plus agir sans nuire à autrui ou à moi-même, m'abstenir est donc mon unique devoir, et je le remplis autant qu'il est

en moi. Mais dans ce désœuvrement du corps, mon âme est encore active ; elle produit encore des sentiments, des pensées, et sa vie interne et morale semble encore s'être accrue par la mort de tout intérêt terrestre. »

Rousseau revient encore dans sa *Huitième rêverie* sur sa crise intérieure et il l'éclaire d'un jour nouveau, fort intéressant.

Après avoir dit qu'il avait reconnu qu'il devait renoncer à lutter contre sa destinée, se soumettre à « l'aveugle nécessité », à une « pure fatalité », — on est étonné qu'il ne parle pas plutôt de soumission confiante à la volonté de Dieu, — il continue en disant : « C'est beaucoup que d'en être venu là, mais ce n'est pas tout. Si l'on s'arrête, c'est bien avoir coupé le mal, mais c'est avoir laissé la racine. Car cette racine n'est pas dans les êtres qui nous sont étrangers, elle est en nous-mêmes, et c'est là qu'il faut travailler pour l'arracher tout à fait. Voilà ce que je sentis parfaitement dès que je commençai de revenir à moi.... Ma raison, mon cœur acquiesçaient » à ce que j'avais reconnu, « et néanmoins, je sentais ce cœur murmurer encore. D'où venait ce murmure ? Je le cherchai, je le trouvai ; il venait de l'amour-propre, qui, après s'être indigné contre les hommes, se soulevait encore contre la raison. — Cette découverte n'était pas si facile à faire qu'on pourrait croire ; car un innocent persécuté prend longtemps pour un pur amour de la justice, l'orgueil de son petit individu. » — Remarquons bien cette énergique désignation. — « Mais aussi la véritable source, une fois connue, est facile à tarir, ou du moins à détourner. L'estime de soi-même est le plus grand mobile des âmes fières ; l'amour-propre, fertile en illusions, se déguise et se fait prendre pour cette estime ; mais quand la fraude enfin se découvre, et que l'amour-propre ne peut plus se cacher, dès lors il n'est plus à craindre ; et, quoiqu'on l'étouffe avec peine, on le subjugue au moins aisément. — Je n'eus jamais beaucoup de pente à l'amour-propre. Mais cette passion factice s'était exaltée en moi dans le monde, et surtout quand je devins auteur ; j'en avais peut-être encore moins qu'un autre, mais j'en avais

prodigieusement. Les terribles leçons que j'ai reçues, l'ont bientôt renfermé dans ses premières bornes ; il commença par se révolter contre l'injustice, mais il a fini par la dédaigner ; en se repliant sur mon âme, en coupant les relations extérieures qui le rendent exigeant, en renonçant aux comparaisons, aux préférences, il s'est contenté que je fusse bon pour moi ; alors, redevenant amour de moi-même, il est rentré dans l'ordre de la nature, et m'a délivré du joug de l'opinion. — Dès lors j'ai retrouvé la paix de l'âme et presque la félicité ; car dans quelque situation qu'on se trouve, ce n'est que par lui qu'on est constamment malheureux. Quand il se tait et que la raison parle, elle nous console enfin de tous les maux qu'il n'a pas dépendu de nous d'éviter. »

Rousseau avait déjà établi en général cette lumineuse distinction entre l'amour de soi et l'amour-propre. Il avait dit dans les *Dialogues* (*Premier dialogue*, p. 31) : « Les passions primitives, qui toutes tendent directement à notre bonheur, ne nous occupent que des objets qui s'y rapportent, et n'ayant que l'amour de soi pour principe, sont toutes aimantes et douces par leur essence ; mais quand, détournées de leur objet par des obstacles, elles s'occupent plus de l'obstacle pour l'écarter que de l'objet pour l'atteindre, alors elles changent de nature et deviennent irascibles et haineuses, et voilà comment l'amour de soi, qui est un sentiment bon et absolu, devient amour-propre, c'est-à-dire un sentiment relatif, par lequel on se compare, qui demande des préférences, dont la jouissance est purement négative et qui ne cherche plus à se satisfaire par notre propre bien, mais seulement par le mal d'autrui [1]. »

Ce qu'il y a de nouveau dans les *Rêveries*, c'est que cette distinction générale, Rousseau se l'applique à lui-même expressément et en plein, et qu'il y eut là pour lui une véritable « découverte », un vrai progrès dans la connaissance de ses misères.

[1] On retrouve déjà dans l'*Emile* cette distinction entre l'amour de soi et l'amour-propre, considérés en général. Voir Borgeaud, *Rousseau's Religionsphilosophie*, p. 34.

On peut trouver dans le même écrit bien d'autres passages attestant les progrès que Rousseau faisait dans l'humilité.

« Mon cœur s'est purifié à la coupelle de l'adversité, » dit-il dans la *Première promenade*.

« C'est à cette unique et utile étude de moi-même, que je consacre le temps de ma vieillesse. Heureux si, par mes progrès sur moi-même, j'apprends à sortir de la vie... plus vertueux que je n'y suis entré » (*Troisième promenade*).

« Je résolus d'employer à m'examiner sur le mensonge, la promenade du lendemain (la *Quatrième*) et j'y vins bien confirmé dans l'opinion déjà prise que le *Connais-toi toi-même* du temple de Delphes n'est pas si facile à suivre que je l'avais cru dans mes *Confessions*. »

Après avoir parlé d'un « mensonge affreux », fait dans sa jeunesse et qui lui laissa « les plus inextinguibles regrets », « en m'épluchant avec plus de soin, dit-il, je fus surpris du nombre de choses de mon invention, que je me rappelais avoir dites comme vraies, dans le même temps où, fier en moi-même de mon amour pour la vérité, je lui sacrifiais ma sûreté, mes intérêts, ma personne.... Ce qui me surprit le plus était qu'en me rappelant ces choses controuvées, je n'en sentais aucun vrai repentir,... je mentais ainsi de gaîté de cœur, sans nécessité, sans profit. »

Après avoir recherché ce qui constitue le mensonge et conclu par cette double formule : « Tout ce qui, contraire à la vérité, blesse la justice en quelque façon que ce soit, c'est mensonge,... mais tout ce qui, contraire à la vérité, n'intéresse la justice en aucune sorte, n'est que fiction, » Jean-Jacques dit en terminant : « Je ne sens pourtant pas mon cœur assez content de ces distinctions pour me croire tout à fait irrépréhensible. En pesant avec tant de soin ce que je devais aux autres, ai-je assez examiné ce que je me devais à moi-même? S'il faut être juste pour autrui, il faut être vrai pour soi : c'est un hommage que l'honnête homme doit rendre à sa propre dignité[1]. Quand la stérilité de ma conver-

[1] Rousseau parle ainsi de la véracité au double point de vue de ce que nous

sation me forçait d'y suppléer par d'innocentes fictions, j'avais tort, parce qu'il ne faut point, pour amuser autrui, s'avilir soi-même ; et quand, entraîné par le désir d'écrire, j'ajoutais à des choses réelles des ornements inventés, j'avais plus de tort encore, parce qu'orner la vérité par des fables, c'est en effet la défigurer. Mais ce qui me rend plus inexcusable est la devise que j'avais choisie (*Vitam impendere vero.*) Cette devise m'obligeait plus que tout autre homme à une profession plus étroite de la vérité,... il fallait lui sacrifier aussi ma faiblesse et mon naturel timide ; il fallait avoir la force et le courage d'être vrai en toute occasion.... Voilà ce que j'aurais dû me dire en prenant cette fière devise et me répéter sans cesse tant que j'osai la porter.... Avec une âme faible, on peut tout au plus se garantir du vice ; mais c'est être arrogant et téméraire d'oser professer de grandes vertus.... Il est bien tard, sans doute, pour faire usage de ces réflexions ; mais il n'est jamais trop tard au moins pour redresser mon erreur et remettre ma volonté dans la règle,... il n'est jamais trop tard pour apprendre même de ses ennemis, à être sage, vrai, modeste, et à moins présumer de soi. »

Dans la *Sixième promenade*, Rousseau réfléchit sur les occasions où il avait rendu ou refusé des services à son prochain, et ainsi, dit-il, je reçus « de nouvelles lumières sur la connaissance de moi-même et sur les vrais motifs de ma conduite en mille circonstances, sur lesquelles je me suis si souvent fait illusion. J'ai vu que pour bien faire avec plaisir, il fallait que j'agisse librement, sans crainte, et que pour m'ôter toute la douceur d'une bonne œuvre, il suffisait qu'elle devînt un devoir pour moi. Dès lors le poids de l'obligation me fait un fardeau des plus douces jouissances.... Dès que mon devoir et mon cœur étaient en contradiction, le premier eut rarement la victoire, à moins qu'il ne fallût seulement s'abstenir ; alors j'étais fort le plus souvent : mais agir contre mon penchant me fut toujours impossible. Que

devons au prochain et de notre propre dignité, mais pas un mot sur notre relation la plus essentielle et la plus élevée : ce que nous devons à Dieu !

ce soit les hommes, le devoir, ou même la nécessité, qui commande, quand mon cœur se tait, ma volonté reste sourde, et je ne saurais obéir.... En toute chose imaginable, ce que je ne fais pas avec plaisir, m'est bientôt impossible à faire.... Il y a plus. La contrainte, d'accord avec mon désir, suffit pour l'anéantir et le changer en répugnance, en aversion même, pour peu qu'elle agisse trop fortement ; et voilà ce qui me rend pénible la bonne œuvre qu'on exige et que je faisais de moi-même lorsqu'on ne l'exigeait pas. »

Il émet un peu plus loin une idée propre à modifier la notion par trop stoïque qu'il se faisait de la vertu. « Le plaisir de remplir ses devoirs, dit-il, est de ceux que la seule habitude de la vertu fait naître : ceux qui nous viennent immédiatement de la nature ne s'élèvent pas si haut que cela. » Il arrivait ainsi à comprendre que la vertu n'est pas seulement une victoire chèrement achetée, mais qu'elle peut devenir une habitude, une seconde nature, par là même quelque chose de facile, d'aisé, de joyeusement paisible : ce qui est surtout vrai pour le chrétien, comme fruit de la grâce divine et comme confirmation de la grande promesse : « Mon joug est doux et mon fardeau léger. »

Peu après, il dit : « Hors d'état de bien faire, et pour moi-même et pour autrui, je m'abstiens d'agir,... état qui n'est innocent que parce qu'il est forcé.... Je vais trop loin, sans doute, puisque j'évite les occasions d'agir, même où je ne vois que du bien à faire.... »

Vers la fin de la même *Promenade*, Jean-Jacques fait un aveu assez énigmatique, mais de quelque importance. « Je me suis souvent demandé, dans mes châteaux en Espagne, quel usage j'aurais fait de l'anneau de Gygès, si j'en eusse été possesseur, car c'est bien là que la tentation d'abuser doit être près du pouvoir. Maître de contenter mes désirs, pouvant tout sans pouvoir être trompé par personne, qu'aurais-je pu désirer avec quelque suite ? Une seule chose, c'eût été de voir tous les cœurs contents.... Il n'y a qu'un seul point, sur lequel la faculté de pénétrer partout invisible m'eût pu faire chercher des tentations auxquelles j'aurais

mal résisté ; et une fois entré dans ces voies d'égarement, où n'eussé-je point été conduit par elles? Ce serait bien mal connaître la nature et moi-même, que de me flatter que ces facilités ne m'auraient point séduit, ou que la raison m'aurait arrêté dans cette fatale pente. Sûr de moi sur tout autre article, j'étais perdu par celui-là seul. Celui que la puissance met au-dessus de l'homme, doit être au-dessus des faiblesses de l'humanité ; sans quoi, cet excès de force ne servira qu'à le mettre en effet au-dessous des autres et de ce qu'il eût été lui-même, s'il fût resté leur égal. — Tout bien considéré, je crois que je ferai bien de jeter mon anneau magique avant qu'il m'ait fait faire quelque sottise. »

Signalons enfin les lignes suivantes, extraites de la *Huitième promenade*, qui peignent bien l'extrême sensibilité physique, la nervosité de Jean-Jacques : « Dominé par mes sens, quoi que je puisse faire, je n'ai jamais su résister à leurs impressions ; et tant que l'objet agit sur eux, mon cœur ne cesse d'en être affecté ; mais ces affections passagères ne durent qu'autant que la sensation qui les cause.... Cette action de mes sens sur mon cœur fait le seul tourment de ma vie. »

Rousseau n'a pas consacré toutes les *Promenades* à la réflexion sur soi-même ; il en est qui lui sont étrangères ou ne s'y rapportent qu'indirectement. Ainsi la *Deuxième*, où il se remémore son heureux séjour dans l'Ile de Saint-Pierre ; la *Septième*, où il est question de l'étude de la Botanique et où il décrit quelques-unes de ses courses d'herborisation dans les montagnes neuchâteloises ; la *Neuvième*, où il parle de son amour pour les enfants ; la *Dixième*, écrite au cinquantenaire de ses premières relations avec Mme de Warens, et remplie de son souvenir. Toutes ces compositions, très intéressantes en elles-mêmes, le sont aussi comme indices des dispositions toujours plus paisibles où il se trouvait alors.

Sans doute, cette paix n'était pas complète, on voit reparaître de temps en temps le spectre de l'universel complot ; cependant cette préoccupation n'est plus sur le premier plan.

L'orage n'a pas tout à fait cessé, le grondement du tonnerre se fait encore entendre, mais moins fréquent et plus éloigné.

Dans une des dernières lettres de Rousseau, datée du 3 février 1778 et adressée au comte Duprat qui lui offrait un asile à la campagne, en plein pays catholique, — offre qui, en définitive, ne fut pas acceptée, — nous rencontrons quelques lignes qui décèlent un excellent équilibre spirituel. Elles manifestent à la fois la droiture de Jean-Jacques, la largeur de ses sentiments religieux et sa fermeté comme protestant. « Au reste, écrit-il, je n'ai nul éloignement pour les précautions qui vous paraissent convenables pour éviter trop de sensation. Je n'ai nulle répugnance à aller à la messe ; au contraire, dans quelque religion que ce soit, je me croirai toujours avec mes frères parmi ceux qui s'assemblent pour servir Dieu. Mais ce n'est pas non plus un devoir que je veuille m'imposer, encore moins de laisser croire dans le pays que je suis catholique. Je désire assurément fort de ne pas scandaliser les hommes, mais je désire encore plus ne jamais les tromper. »

Il est un récit de Bernardin de Saint-Pierre, qui est non moins significatif et qui se rapporte à une promenade qu'il fit avec Rousseau au mont Valérien, le « lundi des fêtes de Pâques, » c'est-à-dire le 20 avril [1], un mois avant le départ pour Ermenonville (le 20 mai). Après avoir traversé le bois de Boulogne, dans lequel Jean-Jacques se mit à herboriser, les deux amis arrivèrent sur le bord de la Seine et passèrent « le bac avec beaucoup de gens que la dévotion conduisait au mont Valérien. » Puis, raconte Bernardin, « nous gravîmes une pente très raide, et nous fûmes à peine à son sommet, que pressés par la faim, nous songeâmes à dîner. Rousseau me conduisit alors vers un ermitage où il savait qu'on nous donnerait l'hospitalité. Le religieux qui vint nous ouvrir nous conduisit à la chapelle, où l'on récitait les litanies de la Providence, qui sont très belles. Nous entrâmes justement

[1] En admettant avec Musset-Pathay que le jour « des Pâques fleuries » fût en 1778 le 12 avril.

au moment où l'on prononçait ces mots : « Providence qui avez soin des voyageurs ! Providence qui avez soin des empires ! » Ces paroles si simples et si touchantes nous remplirent d'émotion, et lorsque nous eûmes prié, Jean-Jacques me dit avec attendrissement : « Maintenant, j'éprouve ce qui est dit dans l'Evangile : « Quand plusieurs d'entre vous » seront assemblés en mon nom, je me trouverai au milieu » d'eux. » Il y a ici un sentiment de paix et de bonheur qui pénètre l'âme. » Je lui répondis : « Si Fénelon vivait, vous seriez catholique ; » il me répondit, hors de lui et les larmes aux yeux : « Oh ! si Fénelon vivait, je chercherais à être son laquais pour être son valet de chambre. » Cependant on nous introduisit au réfectoire ; nous nous assîmes pour assister à la lecture, à laquelle Rousseau fut très attentif. Le sujet était l'injustice des plaintes de l'homme ; Dieu l'a tiré du néant, il ne lui doit que le néant. Après cette lecture, Rousseau me dit d'une voix profondément émue : « Oh ! qu'on est heureux de croire[1] ! »

« Les *Rêveries*, dit Châtelain, sont fort différentes des *Dialogues*. L'enfièvrement a cessé, la résignation remplace la colère. Les billets-circulaires n'ont amélioré en rien la situation, et ce résultat négatif, loin de l'exaspérer davantage, comme on pouvait s'y attendre, provoque au contraire une détente salutaire.... Un calme qu'il ne connaissait plus succède aux orages des années précédentes.... Les *Rêveries* bénéficient de cette sérénité. Le délire, sans doute, y montre toujours un grand bout d'oreille, mais à côté de lui on trouve des pages ravissantes, dignes des meilleures de la bonne époque de l'écrivain,... il a, en un mot, comme il le dit lui-même, recouvré « la paix de l'âme et la félicité. » — La paix oui, mais la félicité c'est beaucoup dire.... »

Jusqu'ici, je suis d'accord avec le Dr Châtelain, de même qu'avec les paroles suivantes de Henri Martin : « A côté des preuves mille fois répétées de l'idée fixe qui l'égare, jamais chez lui plus d'élévation morale, une douceur si évangélique,

[1] *Œuvres complètes de Bernardin de Saint-Pierre*, publiées par Aimé Martin, t. VIII. *Mélanges*, 1820. Pages 64 et suiv. de l'*Essai sur J.-J. Rousseau*.

un sentiment religieux si profond, presque tendre, que dans ses *Rêveries*, qui sont comme son adieu à la terre. Sa sublime intelligence et son cœur aimant planent, pour ainsi dire, sur le naufrage de sa raison pratique[1]. »

Par contre, je ne puis complètement souscrire aux lignes par lesquelles Châtelain termine son avant-dernier chapitre : « Chez Rousseau, l'apogée du délire est marquée par la rédaction des *Dialogues* : après cela, un calme relatif s'établit dans son cœur. Il en est toujours ainsi dans les affections nerveuses; et sur ce point encore, ce qui se passe chez Jean-Jacques est bien conforme aux résultats de l'observation médicale de tous les jours. »

Je ne suis point aliéniste; mais je ne puis croire que ce calme, si relatif qu'on l'admette et qui se prolonge pendant plusieurs mois, ne s'explique que par une simple phase de la maladie. Si des causes morales ont concouru à sa naissance et à son développement, comme l'admet aussi M. Châtelain, d'autres causes morales et même d'ordre supérieur, ont pu le contrebalancer, l'atténuer, peut-être même en triompher.

Ces causes morales d'ordre supérieur, je les vois agir déjà lors de la rédaction des *Dialogues*, et surtout dans les *Rêveries*, puisque ces deux ouvrages constatent un progrès fait par Rousseau dans la connaissance de sa misère spirituelle et dans l'humilité. Je les vois encore plus dans l'*Allégorie*, que M. Châtelain ne connaissait pas. Là, en effet, — chose bien remarquable et que je n'ai vu remarquer nulle part, — plus aucune trace de la préoccupation malsaine du moi; Rousseau s'y efface, il n'est point personnellement en scène, bien qu'il transparaisse dans le philosophe qui symbolise toute l'histoire de la philosophie. En outre, tandis que dans les *Rêveries* la pensée de Jésus-Christ n'occupe aucune place apparente, c'est elle qui domine et en quelque sorte remplit l'*Allégorie* : celle-ci devient, par là même, un magnifique témoignage de foi chrétienne pure et simple, témoignage encore incomplet, il est vrai, mais dont la note admirablement juste est aussi belle que grave.

[1] *Histoire de France*, t. XIX, p. 256.

Le progrès spirituel des *Rêveries* à l'*Allégorie* est même si prononcé qu'il semble ne pas s'expliquer simplement par la marche régulière d'un développement, mais, si l'on peut s'exprimer ainsi, réclamer encore le concours d'un saut prodigieux. On dirait une haute montagne surgissant tout d'un coup au milieu d'autres montagnes moins élevées. Il y a là un superbe soulèvement spirituel, une splendide exaltation, dans le sens propre du mot; et chez un homme doué d'une sensibilité et d'une imagination comme celles de Jean-Jacques, la cause en doit être cherchée dans une de ces extases, ou visions, ou ravissements, ou inspirations, ou contemplations sublimes, plus ou moins extraordinaires, dont il parle assez souvent.

De toutes ces extases, la plus connue est évidemment celle qui se rapporte à « la crise décisive de sa destinée, ainsi que s'exprime Amiel, ce qu'on a appelé sa vision de Damas, qui le surprend sur le chemin de Vincennes et coupe sa vie en deux. Jusque là, il avait été le jouet docile du hasard; désormais, il sera le fils de ses œuvres [1]. »

Il était donc, un jour, sur le chemin de Paris à Vincennes, par une brillante après-midi d'été, allant visiter Diderot, alors emprisonné. Le livre qu'il avait pris ce jour-là, pour modérer son pas, était un numéro du *Mercure de France*. Or, en le feuilletant le long du chemin, il tomba sur la fameuse question proposée par l'Académie de Dijon. « Si jamais, dit-il, quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture : tout à coup, je me sens l'esprit ébloui de mille lumières; des foules d'idées vives s'y présentent à la fois avec une force et une confusion, qui me jeta dans un trouble inexprimable. Une violente palpitation m'oppresse, soulève ma poitrine; ne pouvant plus respirer en marchant, je me laisse tomber sous un des arbres de l'avenue, et j'y passe une demi-heure dans une telle agitation qu'en me relevant j'aperçus tout le devant de ma veste mouillé de mes larmes, sans avoir senti que j'en répandais. O monsieur! si j'avais jamais pu écrire le quart de ce que j'ai

[1] *Jean-Jacques Rousseau jugé par les Genevois d'aujourd'hui*, p. 35.

vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurais fait voir toutes les contradictions du système social.... Tout ce que j'ai pu retenir de ces foules de grandes vérités qui, dans un quart-d'heure, m'illuminèrent sous cet arbre, a été faiblement épars dans les trois principaux de mes écrits, savoir ce premier *Discours*, celui sur l'*Inégalité* et le *Traité de l'éducation*, lesquels trois ouvrages sont inséparables et forment ensemble un même tout[1]. »

Plus tard, en 1767-1768, il dira dans le VIIIe livre de ses *Confessions :* « A l'instant de cette lecture, je vis un autre univers et je devins un autre homme. Quoique j'aie un souvenir vif de l'impression que j'en reçus, les détails m'en sont échappés, depuis que je les ai déposés dans une de mes quatre lettres à M. de Malesherbes.... Ce que je me rappelle bien distinctement, c'est qu'arrivant à Vincennes, j'étais dans une agitation qui tenait du délire. Diderot l'aperçut et je lui en dis la cause, et je lui lus la prosopopée de Fabricius, écrite au crayon sous un chêne. Il m'exhorta de donner l'essor à mes idées et de concourir au prix. Je le fis.... Mes sentiments se montèrent, avec la plus inconcevable rapidité, au ton de mes idées. Toutes mes petites passions furent étouffées par l'enthousiasme de la vérité, de la liberté, de la vertu, et ce qu'il y a de plus étonnant, est que cette effervescence se continua dans mon cœur durant plus de quatre ou cinq ans.... »

Plus tard encore, en 1775-1776, Rousseau, dans le second de ses *Dialogues*, fait dire à Jean-Jacques : « Si tous les hommes me ressemblaient... ils auraient peu d'activité et n'en auraient que par brusques et rares secousses, » donnée générale qui n'est point à dédaigner pour l'appréciation du rôle qu'ont joué les extases dans la vie du grand écrivain. Puis Rousseau, revenant encore une fois sur ce qu'il éprouva en se rendant à Vincennes, dit de lui-même : « En admirant les progrès de l'esprit humain, il s'étonnait de voir croître en même proportion les calamités publiques. Il entrevoyait une secrète opposition entre la constitution de l'homme et celle de nos sociétés ; mais c'était plutôt un sentiment sourd,

[1] Seconde lettre à de Malesherbes, 12 janvier 1762.

une notion confuse qu'un jugement clair et développé. L'opinion publique l'avait trop subjugué lui-même pour qu'il osât réclamer contre de si unanimes décisions. — Une malheureuse question d'Académie... vint tout à coup dessiller ses yeux, débrouiller ce chaos dans sa tête, lui montrer un autre univers, un véritable âge d'or, des sociétés d'hommes simples, sages, heureux, et réaliser en espérance toutes ses visions, par la destruction des préjugés qui l'avaient subjugué lui-même, mais dont il crut, en ce moment, voir découler les vices et les misères du genre humain. De la vive effervescence qui se fit alors dans son âme, sortirent des étincelles de génie qu'on a vu briller dans ses écrits durant dix ans de délire et de fièvre. Enflammé par la contemplation de ces grands objets, il les avait toujours présents à sa pensée et, les comparant à l'état réel des choses, il les voyait chaque jour sous des rapports tout nouveaux pour lui. Bercé du ridicule espoir de faire enfin triompher des préjugés et du mensonge la raison, la vérité, et de rendre les hommes sages en leur montrant leur véritable intérêt, son cœur, échauffé par l'idée du bonheur futur du genre humain et par l'honneur d'y contribuer, lui dictait un langage digne d'une si grande entreprise[1]. »

Parlant de la composition de son second discours, dans la forêt de Saint-Germain, Rousseau dit qu'alors son âme était « exaltée par des contemplations sublimes qui l'élevaient auprès de la divinité. » (*Confessions*, livre VIII.)

Dans l'*Allégorie* même, le philosophe est représenté comme prêt à se décourager dans la poursuite de la vérité quand, « tout à coup, un rayon de lumière vint frapper son esprit et lui dévoiler ces sublimes vérités qu'il n'appartient pas à l'homme de connaître par lui-même. »

Ailleurs, Jean-Jacques parle de ses extases d'une manière plus générale. On lit dans le second de ses *Dialogues* : « O providence ! ô nature ! trésor du pauvre, ressource de l'infor-

[1] La façon dont Rousseau parle ici du « ridicule espoir, » qu'alors il avait eu, offre un rapport frappant avec ce que pensait le philosophe de l'*Allégorie* avant de s'endormir de fatigue et d'avoir le songe révélateur.

tuné; celui qui sent, qui connaît vos saintes lois et s'y confie,... grâce à vous, n'est point tout entier en proie à l'adversité!... Dépouillé par des mains cruelles de tous les biens de cette vie, l'espérance l'en dédommage dans l'avenir, l'imagination les lui rend dans l'instant même : d'heureuses fictions lui tiennent lieu d'un bonheur réel.... Lui seul est solidement heureux,... ces visions ont plus de réalité peut-être que tous les biens apparents dont les hommes font tant de cas, puisqu'ils ne portent jamais dans l'âme un vrai sentiment de bonheur.... Celui qui, franchissant l'étroite prison de l'intérêt personnel et des petites passions terrestres, s'élève sur les ailes de l'imagination au-dessus des vapeurs de cette atmosphère,... celui qui sait s'élancer dans les régions éthérées, y planer et s'y soutenir par de sublimes contemplations, peut de là braver les coups du sort et des insensés jugements des hommes. »

Dans sa Ve *Promenade*, Rousseau se rappelle avec attendrissement « ses longues et douces rêveries » dans l'Ile de Saint-Pierre, où il souhaiterait de finir ses jours. « Alors, dit-il, délivré de toutes les passions terrestres qu'engendre le tumulte de la vie sociale, mon âme s'élancerait fréquemment au-dessus de cette atmosphère et commercerait d'avance avec les intelligences célestes dont elle espère aller augmenter le nombre dans peu de temps.... Ce que j'y ferais de plus doux, serait d'y rêver à mon aise. En rêvant que j'y suis, ne fais-je pas la même chose? Je fais même plus : à l'attrait d'une rêverie abstraite et monotone, je joins des images charmantes, qui les vivifient. Leurs objets échappaient souvent à mes sens dans mes extases, et maintenant, plus ma rêverie est profonde, plus elle me les peint vivement. Je suis souvent plus au milieu d'eux, et plus agréablement encore, que quand j'y étais réellement. Le malheur est qu'à mesure que l'imagination s'attiédit, cela vient avec plus de peine et ne dure pas si longtemps. Hélas! c'est quand on commence à quitter sa dépouille qu'on en est le plus offusqué! »

Mais que fut donc cette extase, cette vision, ce ravissement, cette inspiration ou contemplation sublime, dont le concours

nous paraît nécessaire pour expliquer le caractère de l'*Allégorie?* Nous ne pouvons rien dire des circonstances extérieures et de détail de ce facteur postulé, malgré les renseignements assez abondants que nous possédons sur le court séjour à Ermenonville. Mais la comparaison de l'*Allégorie* elle-même avec les écrits antérieurs de Jean-Jacques, surtout les derniers, nous semble clairement faire entendre quel était le fond ou l'objet de cette inspiration.

Ce ne put être, en effet, qu'une intuition géniale, synthétique, définitive, — bien que sommaire, encore incomplète et pas toujours égale à elle-même, — de la solution des plus grands problèmes étudiés par Jean-Jacques dans le cours antérieur de sa vie : philosophie à la recherche de la vérité religieuse, paganisme, personne et œuvre de Jésus-Christ au sein de l'humanité. Rien de plus grandiose et de plus important que l'objet de cette vision ; rien aussi de plus net et de plus assuré dans sa forme. Et si nous rapprochons de cette vision celle du chemin de Vincennes, comme elles conviennent bien l'une à l'éclatant début de l'illustre écrivain, l'autre au terme de sa carrière ! Si l'une est brusque, violente, secouant profondément l'esprit, l'âme et le corps, d'une richesse accablante mais confuse, d'un contenu troublant et trouble, si elle mêle confusément l'erreur et la vérité, si elle est encore si partielle, si incomplète, sans qu'on en eût conscience, combien l'autre, au contraire, est paisible dans toute sa force, lumineuse dans toute son envergure, large dans toute sa précision ! Quelle maturité du cœur et de l'esprit ! Quelle simplicité et quelle sobriété ! Si l'imagination y joue encore un magnifique rôle, bien que Rousseau la sentît déjà « s'attiédir, » elle est tout entière au service de la raison, de la vérité, des plus nobles sentiments d'humanité et de piété.

Nous croyons que c'est pendant le séjour de Jean-Jacques à Ermenonville, que l'*Allégorie* fut écrite, et nous chercherons à l'établir. Mais dans ce but il importe de donner d'abord quelques renseignements sur ce séjour, sur la localité, sur son châtelain et sur la manière dont Rousseau fut conduit à devenir son hôte.

CHAPITRE VI

Séjour de Jean-Jacques à Ermenonville.

Au mois de février 1777, Rousseau, inquiet de la cherté croissante des vivres à Paris, douloureusement préoccupé de la santé de sa femme et lui-même ayant toujours plus de peine à copier de la musique[1], écrivit un court mémoire qui fut remis ou montré à plusieurs personnes et qui était un cri de détresse : « Ma femme est malade depuis longtemps, y disait-il, et le progrès de son mal, qui la met hors d'état de soigner son petit ménage, lui rend les soins d'autrui nécessaires à elle-même quand elle est forcée de garder son lit. Je l'ai jusqu'ici gardée et soignée dans toutes ses maladies ; la vieillesse ne me permet plus le même service; d'ailleurs, le ménage, tout petit qu'il est, ne se fait pas tout seul; il faut se procurer au dehors des choses nécessaires à la subsistance et les préparer ; il faut maintenir la propreté dans la maison. Ne pouvant seul remplir tous ces soins, j'ai été forcé, pour y pourvoir, d'essayer de donner une servante à ma femme. Dix mois d'expérience m'ont fait sentir l'insuffisance et les inconvénients inévitables et intolérables de cette ressource dans une position pareille à la nôtre. Réduits à vivre absolument seuls et néanmoins hors d'état de nous passer du service d'autrui, il ne nous reste, dans les infirmités et l'abandon, qu'un seul moyen de soutenir nos vieux jours, c'est de prier ceux qui disposent de nos destinées de vouloir bien disposer de nos personnes, et nous ouvrir quelque asile où nous puissions subsister à nos frais, mais exempts d'un travail qui, désormais, passe nos forces, et de détails et de soins dont nous ne sommes plus capables[2].... »

Cette lettre-circulaire doit expliquer plusieurs des offres qui furent faites alors à Rousseau par de bons amis, car il

[1] « Sa main tremblante l'obligeait à recommencer plusieurs fois la même page.» *Voyage à Ermenonville* par Le Tourneur, en tête de la *Nouelle Héloïse*, Lausanne 1792.

[2] *Œuvres de Rousseau*, Paris 1819, t. III, p. 394.

en eut toujours, quoi qu'il en dise et quoi qu'il se figurât. Nous avons déjà parlé de celle du comte Duprat, en décembre 1777; il y en eut une autre, en avril 1778, venant d'un jeune chevalier de Malte, M. de Flamanville, propriétaire en Normandie. Une autre fut faite peu après par de Corancez, avocat au Parlement et homme de lettres, qui possédait un petit logement disponible à Sceaux, à douze kilomètres S. de Paris, et qui était gendre de M. Romilly, très habile horloger genevois établi à Paris. A ces diverses offres [1], Rousseau préféra celle du châtelain d'Ermenonville, René de Girardin, qui lui fut faite par l'intermédiaire d'un ami commun, le Dr Le Bègue de Presles, auteur de nombreux ouvrages et rééditeur de l'*Avis au peuple*, de Tissot. Depuis plusieurs années, Rousseau avait déjà reçu des visites de M. de Girardin, qui lui avait même prêté un piano pour remplacer une humble épinette. Il ne connaissait Ermenonville que de réputation, mais cette offre lui sourit aussitôt et il était déjà

[1] Il faut peut-être y joindre celle que lui aurait faite, d'après les « Souvenirs de la marquise de Créquy » (nouvelle édition, Paris 1860, t. VII, p. 55), cette pieuse dame, une des meilleures amies de Jean-Jacques. Elle lui aurait écrit au moment où il se décidait pour Ermenonville : « Je vous conjure et vous supplie encore une fois, mon bon Rousseau, d'aller vous établir à Jossigny, où vous serez seigneur et maître... Vous n'aurez besoin d'y porter autre chose que vos livres et vos habits. J'irai moi-même chercher votre réponse au premier beau jour, et je vous demande en grâce de vous décider pour Jossigny » (en Brie). — Cette offre et ces lignes ne présentent rien d'invraisemblable, mais les dits Souvenirs n'étant nullement des mémoires authentiques, leurs données ne peuvent être acceptées que sous bénéfice d'inventaire. (Voir une Introduction de Sainte Beuve en tête des Lettres inédites de la marquise de Créquy, mises en ordre et annotées par Ed. Fournier, Paris 1866.)

La digne marquise, instruite et bien douée, avait toujours eu une conduite fort honnête, et, à la suite de grandes épreuves, elle devint sérieusement dévote. Rousseau lui écrivait de Môtiers en 1764 : « Je reconnais avec joie toutes vos anciennes bontés pour moi dans les vœux que vous daignez faire pour ma conversion. Mais, quoique je sois *trop bon chrétien pour être jamais catholique* (c'est nous qui soulignons), je ne m'en crois pas moins de la même religion que vous; car la bonne religion consiste beaucoup moins dans ce qu'on croit que dans ce qu'on fait; et ainsi, madame, restons comme nous sommes; et, quoi que vous en puissiez dire, nous nous retrouverons bien plus sûrement dans l'autre monde que dans celui-ci. »

décidé[1] quand son prudent ami Le Bègue lui dit qu'il reviendrait dans deux jours pour avoir une réponse. A son retour, Rousseau s'en remit au docteur comme connaissant les lieux, les personnes, son caractère et sa manière de vivre. Son ami, certain que les de Girardin auraient soin d'écarter tout ce qui pourrait troubler la tranquillité de leur hôte, qu'ils ménageraient son extrême sensibilité et lui procureraient l'espèce de bonheur dont il était encore susceptible, lui conseilla de choisir Ermenonville. D'ailleurs, l'étude des plantes étant devenue presque la seule occupation de Rousseau, il se plairait beaucoup dans une localité où des terrains très variés par des inégalités de hauteur et la diversité des sols, — des cultures de plusieurs espèces, des forêts, des eaux courantes ou dormantes nourrissent, dans un espace de deux mille toises, plus de plantes qu'il ne s'en trouve d'ordinaire dans dix lieues de pays[2].

M. et Mme de Girardin vinrent le surlendemain renouveler leur offre et Jean-Jacques l'accepta avec gratitude. Mais son ami voulut encore qu'au préalable il vît lui-même les lieux et examinât s'il y trouverait un logement à sa convenance, s'il consentirait à tenir de ses hôtes certaines choses dont ils ne pourraient pas recevoir le prix, comme l'habitation et quelques provisions. « Je hâtai le départ de M. Rousseau, dit Le Bègue de Presles, parce que j'étais obligé de me trouver à Paris la veille de Pentecôte, et que, s'il restait à Ermenonville, comme je l'espérais, il convenait que je passasse quelque temps avec lui. » Les deux amis partirent donc le 20 mai dans une « chaise » qui les mena à Louvres, où ils trouvèrent le carrosse et les chevaux de M. de Girardin. Tout satisfit et enchanta Rousseau dans l'essai de ce nouveau séjour et, le sur-

[1] Tous ces détails sont tirés de la *Relation* faite par Le Bègue de Presles en 1778 *sur les derniers jours de Monsieur J.-J. Rousseau*. Voir *Œuvres de Rousseau*, Paris 1820, t. XXII, Supplément.

[2] « René de Girardin, qui avait hérité d'une portion de la terre d'Ermenonville (en 1763) acquit le reste de ses cohéritiers et se fit ainsi un domaine de plus de 600 arpents, soit 820 hectares. » E. Lemarié, *Ermenonville ancien et moderne*, Dammartin (à 9 kilomètres d'Ermenonville), 1897.

lendemain, il écrivit à sa femme de faire ses paquets et de venir le rejoindre. Elle fut conduite à Ermenonville de la même manière que son mari. L'appartement qu'il avait choisi était dans un des pavillons situés en avant du château, dont il était séparé par des fossés remplis d'eau et une partie de l'avant-cour. La fenêtre de la chambre de Rousseau donnait sur un petit chemin bordé de murs et assez fréquenté. Il conduisait au village et y aboutissait à la route qui passait derrière le château et, dans la direction du N.-O., conduisait à Senlis. De la fenêtre, on voyait une belle verdure et le ciel. Au rez-de-chaussée, logeait le concierge du château avec sa femme[1].

Cette habitation devait, du reste, n'être que provisoire. Aussitôt que Rousseau eut accepté l'hospitalité de René de Girardin, celui-ci s'était empressé « de lui faire arranger un petit appartement sous un toit de chaume, situé au milieu d'un ancien verger. Cette habitation champêtre, dit de Girardin, semblait lui appartenir de droit, puisque, ayant été entièrement disposée suivant la description de l'Elysée de Clarens, il en était le créateur.... Tous les jours après son dîner, Rousseau venait dans ce petit verger, semblable à celui de Clarens, au milieu duquel était la chaumière qu'on arrangeait pour lui. Là, il s'asseyait sur un banc de mousse, pour y donner aux poissons et aux oiseaux ce qu'il appelait « le dîner de ses hôtes. » La première fois qu'il entra dans ce verger et qu'il y vit des arbres antiques, couverts de mousse et de lierre et formant des guirlandes au-dessus des gazons, des fleurs et des eaux qui s'étendent sous ces ombrages rustiques : « Ah ! quelle magie, dit-il, dans tous ces vieux troncs » entr'ouverts et bizarres que l'on ne manquerait pas d'abattre » ailleurs, et cependant cela parle au cœur, sans qu'on sache » pourquoi ! Ah ! je le vois, et je le sens jusqu'au fond de mon » âme, je trouve ici les jardins de ma Julie[2] ! »

[1] Lettre de Stanislas de Girardin à Musset-Pathay sur la mort de Rousseau Paris 1824, p. 8, 41-46. Bædeker, *Paris et ses environs*, 1891, p. 346. *Voyage à Ermenonville*, pp. LXIII, LXXXV. Lemarié, *Ermenonville*, p. 65.

[2] Extrait de la *Lettre de R. de Girardin à Sophie, comtesse de* *** (ce doit

» Un rez-de-chaussée, un premier à deux petites chambres bien ensoleillées, dans un recoin voisin du château, mais caché derrière des touffes de bois : cette étroite et simple maisonnette annonçait assez ce qu'elle devait contenir, ou le ménage d'un honnête paysan, ou celui d'un vrai sage[1]. »

Le marquis René de Girardin (1735-1808), colonel de dragons, maréchal de camp, issu des Girhardini de Florence, était un homme très bienveillant, qui aimait fort les lettres et les lettrés. Il avait beaucoup voyagé, en Italie et en Suisse,

être la comtesse Sophie d'Houdetot), sur les derniers moments de Rousseau, datée d'Ermenonville, juillet 1778, p. 31-36. C'est une des *Pièces justificatives* de la Lettre de St. de Girardin.

[1] « Hélas ! elle ne put être achevée avant la mort du sage ; elle l'était assez cependant pour être logeable. » (*Voyage à Ermenonville*, p. LXII.) « Il n'en reste aujourd'hui que quelques pans de muraille, un tas de décombres, au milieu des splendeurs actuelles de la nature. » (Grand-Carteret, *J.-J. Rousseau jugé par les Français d'aujourd'hui*, Paris 1890. *Etat actuel d'Ermenonville*, p. 508.) — Dans une visite faite à Ermenonville en juin 1902, j'ai vainement cherché ce tas de décombres, et j'ai trouvé à sa place une jolie maison rustique habitée par l'intendant du domaine. Il y a eu de grands changements opérés dans le château et sur son ancien territoire, dont une partie, « le Désert » et le Grand Lac, se trouve actuellement réunie au domaine de Chaalis. Après la mort en 1874 de l'aîné des petits-fils de R. de Girardin, Ermenonville passa à un membre de la branche cadette de la famille, et il fut démembré après avoir perdu une partie de sa luxuriante végétation forestière. « Par un bonheur inespéré, la richissime Mme Blanc, et après elle, le prince de Radziwill, sont venus répandre, à propos, des flots d'or destinés à relever de ses ruines l'ancien domaine. » (Lemarié, *Ermenonville*, p. 69, 116.) Le château, le parc et les jardins ont donc été admirablement restaurés et modifiés et ils ne sont pas moins bien entretenus. Mais, tout en rendant justice au propriétaire actuel, qui l'était déjà en 1890, « un homme d'esprit et de cœur, » on peut regretter certaines ruines qui rappelaient directement Jean-Jacques. — Lorsqu'en novembre 1897 les restes mutilés de son tombeau furent déplacés en vue d'une restauration, et que l'opinion publique renouvelait quelques questions : Où sont les cendres du grand homme ? Est-il vrai que, comme on l'a dit, leur transfert au Panthéon n'ait été qu'un simulacre, ou encore, y auraient-elles été enlevées en 1814 ? ce prince fut le premier à demander qu'on pratiquât des fouilles au-dessous du mausolée. En outre, lorsqu'on eut constaté que le caveau qui avait renfermé le cercueil ne le renfermait plus, il invita lui-même un groupe d'érudits et de publicistes à venir s'en assurer. D'autre part, le 18 décembre, une Commission nommée par le ministre des beaux-arts, descendait dans les caveaux du Panthéon et retrouvait intacts dans leurs sarcophages les restes de Voltaire et de Rousseau. (Lemarié, *Le tombeau de J.-J. Rousseau dans l'Ile des Peupliers.*)

en Allemagne et en Angleterre, et il fut un des premiers en France à donner au parc des formes pittoresques. Réagissant contre le système de Le Nôtre, amoureux de la ligne droite et de la symétrie, il était partisan du « jardin anglais, » ou « jardin paysage, » qui recherchait surtout la variété, la liberté des allures, et visait plus à « naturaliser l'art » qu'à « artialiser la nature, » comme s'exprimait Montaigne. Il fit même un ouvrage, au titre fort significatif : *De la composition des paysages, ou des moyens d'embellir la nature près des habitations, en y joignant l'utile à l'agréable*, qui fut fort estimé, compta plusieurs éditions et fut traduit en allemand et en anglais.

Le château et le vaste domaine d'Ermenonville avaient été d'abord propriété des seigneurs de Chantilly, puis celle des Montmorency, et ils furent plus tard érigés en baronnie par Henri IV pour son ami de Vic. Le petit village d'Ermenonville, à l'extrémité orientale duquel est situé le château, est dans le département de l'Oise, à neuf lieues N.-E. de Paris. Il est au bord d'une charmante rivière, la Nonette, qui, après avoir passé par Ermenonville, Senlis et Chantilly, va se jeter dans l'Oise. Ermenonville a donné son nom à une grande forêt qui se relie à celles de Chantilly.

Lorsque de Girardin acquit le domaine, il le trouva dans un état pitoyable, comme on en peut juger par les lignes suivantes, écrites par le distingué collaborateur du marquis [1]. Après avoir parlé d'une vallée fraîche et riante, d'une fertile et agréable prairie, d'une large rivière aux eaux pures, d'un site délicieux terminé à plus de deux lieues par une montagne que surmonte un village, au-dessus duquel s'élève encore une tour antique, — « ce que vous admirez là, dit-il, était il y a quelques années un marais impraticable, d'un aspect repoussant, un sol tourbeux, noyé par mille sources, que quelques canaux fangeux n'avaient pu dessécher, cou-

[1] Le vicomte Ch.-Gilbert Morel de Vinde, agronome, littérateur et dessinateur, conseiller au Parlement; puis président d'un tribunal de district à Paris; après la Restauration, pair de France, membre de l'Académie des sciences. Nous avons emprunté la citation au *Voyage à Ermenonville*, p. XXXIV. Cp. p. XLIII, note

verts soir et matin de vapeurs fétides; d'ennuyeuses charmilles étouffaient partout la nature et en faisaient une plaine froide, désagréable et sans accident; les coteaux existaient sans doute, mais invisibles : la forêt n'embellissait pas le site, ni n'invitait à la promenade. Des eaux impures, des herbes et des roseaux humides, étaient l'insipide décoration du jardin. »

Les renseignements sur le parc d'Ermenonville tel qu'il fut modifié par René de Girardin et Morel, en devenant un des plus beaux parcs de la France au dix-huitième siècle, ne nous manquent pas. Outre la relation de Le Tourneur, publiée à part en 1788, l'année même de la mort de son auteur[1], l'ouvrage de Grand-Carteret renferme, soit le récit d' « un pèlerinage à Ermenonville » par Léon Duvauchel, soit une notice précise sur son « état actuel, » et nous avons déjà signalé le petit livre plus récent de Lemarié. Malgré tout, ce parc est si varié, si compliqué que, quand on ne l'a pas visité soi-même, il n'est pas facile de s'en rendre bien compte. Ce que l'on comprend, en tout cas, c'est qu'il était extrêmement romantique, une vraie Suisse pittoresque en miniature (moins les glaciers), par là même admirablement conforme aux goûts et aux principes esthétiques de Jean-Jacques.

Il s'y trouvait non seulement de nombreuses inégalités du sol, des eaux courantes et des eaux dormantes, beaucoup d'arbres très divers et des forêts, mais encore « un archipel de petites îles, » dont l'Ile des Peupliers où Rousseau devait être inhumé, deux cascades et de nombreuses cascatelles, des ponts de tout genre, et deux lacs, le grand et le petit, celui-ci

[1] Le Tourneur (P.), né en 1736 dans le Cotentin, est surtout réputé pour avoir un des premiers fait connaître en France Shakespeare. Il en traduisit le théâtre, ainsi que les œuvres d'Young, les poèmes ossianiques, Clarisse Harlow, etc. Pendant quatre années il avait vu Roussseau à Paris, soit dans la société, soit en visite; et il avait été un des premiers à se rendre à Ermenonville pour honorer son souvenir. Plusieurs années après, il y retourna, en compagnie de deux Anglais, l'un médecin, l'autre un lord du comté d'Essex. C'est ce dernier voyage qu'il raconte copieusement dans sa relation. Voir Alb. Jansen, *Jean-Jacques Rousseau. Fragments inédits. Recherches biographiques et littéraires*, Paris, Neuchâtel, Genève, Berlin, 1882, p. 79; *Biographie universelle*, art. Le Tourneur.

où se trouvait l'Ile des Peupliers, celui-là ayant plus d'un mille de circonférence, enfermé dans un cercle de montagnes entrecoupées de gorges profondes, couvertes de bruyères et de massifs de toute sorte d'arbres. Au delà de ce grand lac, s'étendait « le Désert. » « Là, dit Morel, le terrain est plus tourmenté ; il est même bouleversé : les eaux s'épanchent dans les lieux bas et forment des marais couverts d'arbres de toute espèce; les sables plus apparents, le sol plus aride, les montagnes encore plus hautes et plus dépouillées en font un pays désert, très sauvage, dont cependant l'aspect n'a rien de rebutant. La grande variété d'effets, les arbres si différents d'espèces, de formes et de situations, le mouvement extraordinaire du terrain, les pelouses vertes des petites vallées, les gazons frais des vallons creux, parsemés de rochers, entremêlés de bruyères, tous les objets mélangés confusément, offrent un désordre, une sorte d'horreur qui a sa beauté. »

L'ensemble du domaine comprenait, outre le Désert, à l'ouest, le Grand Parc, au midi, et le Petit Parc, au nord. Ces deux Parcs sont séparés par le château, qui est baigné de tout côté dans les eaux de la Nonette. La vue qu'on a de la façade méridionale est particulièrement belle à cause du Petit Lac, de forme ovale, à l'eau pure et très bleue, tout encadré de beaux arbres échelonnés sur de petites collines, et à l'extrémité duquel apparaît, en face du château, l'Ile des Peupliers.

Si l'on se rend de Paris à Ermenonville d'abord par le chemin de fer jusqu'au Plessis-Belleville, puis par la poste, on est frappé du contraste que présentent de longues plaines vertes, presque sans arbres ni mouvements de terrain, peu habitées, et le vallon si frais, si plantureux, si boisé, si accidenté, paisible et bien peuplé, qu'a dû se creuser la Nonette et où l'on descend tout d'un coup pour arriver à Ermenonville.

Le parc d'Ermenonville convenait donc bien au caractère de Rousseau et aux dispositions dans lesquelles il se trouvait alors, et il en était de même de la famille de René de Girardin, comme on en peut juger par le récit qu'il a fait lui-même de

la vie de son hôte pendant les six dernières semaines de son existence. « Dès que Rousseau, dit-il, se vit en possession de la liberté et de la campagne, après laquelle il soupirait depuis si longtemps, sa passion pour la contemplation de la nature se réveilla de telle manière qu'il s'y livra avec des transports qui ressemblaient à de l'ivresse. Aussitôt que les petits oiseaux, qu'il attirait sur sa fenêtre avec un soin paternel, venaient y saluer la naissance du jour, il se levait pour aller faire sa prière au lever du soleil [1].... Il ramassait ensuite quelques plantes qu'il venait soigneusement rapporter à ses chers

[1] Voici, d'après le *Voyage à Ermenonville* (p. XCIV), la prière journalière que Jean-Jacques adressait alors à Dieu : « Souveraine Puissance de l'Univers, Etre des êtres, sois-moi propice; jette sur moi un œil de commisération. Vois mon cœur; il est sans crime; je mets toute ma confiance en ta bonté infinie, et tous mes soins à m'occuper de ton immensité, de ta grandeur, de ton éternité. J'attends sans crainte l'arrêt qui me séparera des humains : prononce; termine ma vie, et je suis prêt à paraître aux marches de ton trône, pour y recevoir la destinée que tu m'as promise en me donnant la vie et que je veux mériter en faisant le bien. »

Telle qu'elle nous est transmise, on voudrait cette prière plus évangélique : le Sauveur n'y est pas même nommé ! Cependant on aime à y remarquer soit la première demande : « Sois-moi propice; jette sur moi un regard de commisération ! » qui rappelle un peu la prière du péager de la parabole, soit la déclaration qui vient peu après : « Je mets toute ma confiance en ta bonté infinie. »

Il est intéressant de comparer à cette prière celle, remarquable aussi et très longue, que Rousseau faisait à vingt-cinq ans et qu'on peut lire dans Sayous, *Le XVIIIe siècle à l'étranger* (t. I, p. 236).

Nous avons retrouvé dans les *Œuvres inédites de Rousseau*, publiées par Musset-Pathay (Paris, 1825, t. I, p. 7), la courte prière transmise par Le Tourneur. Musset-Pathay dit la tenir d'un éditeur bien connu des Lettres de Mme de Sévigné (de Monmarqué?), qui disait lui-même la tenir de Jacob Kolb, homme de lettres, attestant en avoir vu l'autographe. Musset-Pathay la considère comme antérieure à 1735 et de l'époque où Rousseau logeait chez Mme de Warens. Mais quand on la compare avec celle que communique Sayous et qui est vraiment du temps où Jean-Jacques ne se séparait jamais de Mme de Warens dans les vœux qu'il formait, suivant ses propres expressions, on est frappé du contraste qu'elles présentent.

L'une est aussi courte que l'autre est longue : les extraits qu'en donne Sayous s'étendent de p. 236 à p. 239. En second lieu, si l'une, pour ainsi dire, parcourt tout le champ de la dogmatique et de la morale, l'autre est strictement pratique.

Sous ces deux rapports, l'une est bien la prière d'un vieillard solitaire; l'autre, celle d'un très jeune homme.

Enfin, dans l'une, Rousseau demande pour Mme de Warens (et pour son père à

oiseaux, qu'il appelait « ses musiciens, » et venait déjeuner avec sa femme, ensuite il repartait pour des promenades plus éloignées.... Tantôt il se promenait dans les plaines fertiles, tantôt dans les prairies parées de mille fleurs, dont chacune avait pour lui son mérite ; tantôt il montait sur les coteaux ou parcourait les pâturages ombragés d'arbres fruitiers. Le plus souvent, et surtout dans les ardeurs du jour, il s'enfonçait dans la profondeur de la forêt ; d'autres fois, il se promenait en rêvant sur le bord des eaux, ou bien gravissait les montagnes couvertes de bois et qui dominent le village. Le pays le plus sauvage avait pour lui des charmes d'autant plus intéressants qu'il y trouvait mieux la touche originale et franche de la nature. Les rochers, les sapins, les genévriers tortueux y rappelaient de plus près à sa féconde imagination les situations romantiques du pays bien-aimé de son enfance et lui remettaient sous les yeux les heureux rivages de Vevey et les rochers... de Meillerie. Un jour il découvrit... une cabane pratiquée dans le roc, avec quelques inscriptions gra-

lui) les mêmes grâces que pour lui-même, tandis que l'autre est strictement personnelle.

Ce qui confirme encore l'opinion que la prière transmise par Le Tourneur était la prière journalière de Rousseau à Ermenonville, c'est que le narrateur était en très bons termes avec R. de Girardin, comme il l'indique lui-même, p. LX. Ce qui le prouve encore mieux, c'est la note de la page VIII : « Toutes les citations qu'on trouvera (dans cette Introduction) sont tirées des *Confessions*, non de la partie qui a déjà paru, mais de celle dont on attend la publication. » En effet, il n'a pu agir ainsi qu'après avoir eu entre les mains le manuscrit qu'avait encore de Girardin et qui fut donné plus tard par Mme Rousseau à la Convention nationale. La *Relation* a été publiée à part en 1788 et les six derniers livres des *Confessions* ont paru pour la première fois en 1789. Non en 1788, comme le dit Musset-Pathay (*Histoire de J.-J. Rousseau*, t. II, p. 461). Un exemplaire de l'édition de 1789, qui fut censurée par le Conseil, se trouve à notre Bibliothèque publique. (Voir une Préface de Marc-Monnier en tête de l'édition des *Confessions* publiée à Paris en 1881, p. XXX.)

Ajoutons que Le Tourneur, à propos de la mort de Jean-Jacques, cite des passages d'une lettre de Girardin à Mme d'Houdetot, qui ne fut publiée qu'en 1824 et sur laquelle nous reviendrons.

Il est donc très probable que de Girardin aura aussi communiqué à Le Tourneur la prière qu'il a rapportée, et qu'elle se trouvait, de même que l'Allégorie, dans les divers papiers laissés par Rousseau et recueillis par son hôte.

vées sur des rochers qui s'avancent jusque sur le bord d'un lac (le Grand Lac), dont la situation a quelque ressemblance avec celle du Lac de Genève; je vis tout à coup ses yeux se mouiller de larmes, tant son cœur éprouvait d'émotion.... Il fut longtemps sans pouvoir retrouver de lui-même cet endroit, parce qu'il... était toujours trop occupé de songer à autre chose pour penser à son chemin... et oubliait tous les points de la boussole, toutes les heures, et jusqu'à celle de son dîner. Le plus souvent sa femme était obligée de le chercher, de l'appeler de tous côtés; mais il prenait tant de plaisir à s'égarer que c'eût été une véritable cruauté de l'en priver à force de soins importuns. »

Le verger où l'on préparait sa maisonnette, et « où personne n'entrait que lui et nous, était notre point de réunion tous les jours après-dîner. Lorsqu'il était impossible de m'y rendre, je lui envoyais le plus jeune de mes enfants qu'il avait pris dans une grande affection et qu'il appelait son « gouverneur; » il allait alors se promener avec lui, lui faisait remarquer et lui apprenait à reconnaître tout ce qu'il voyait. De son côté, le petit bonhomme... lui servait à ramasser toutes les plantes qu'il avait envie de cueillir. Ordinairement, il venait nous retrouver le soir, lorsque nous nous promenions sur l'eau, et il se plaisait tellement à ramer que nous l'appelions notre « amiral d'eau douce. » Dans le calme de la soirée,... il aimait à entendre, sous les arbres voisins des rivières, le son de nos clarinettes. Cette mélodie... lui rendit bientôt le goût de la musique à laquelle le tintamarre actuellement à la mode l'avait fait renoncer. Déjà il avait composé quelques airs pour nos petits concerts de famille, et il avait repris la résolution d'achever en hiver différents morceaux de sa musique.... Ma fille aînée, qui jusque-là n'avait vu dans la musique qu'un art difficile,... voyant, lorsqu'il chantait la sienne sans voix et pourtant de la manière la plus touchante, que la musique pouvait devenir d'autant plus intéressante qu'on y mettait moins de mots et plus d'idées, plus de goût et moins de bruit, parut désirer alors d'apprendre à chanter; il s'offrit de lui-même pour lui enseigner

son secret, qui consistait, disait-il, surtout à ne pas plus forcer sa voix en chantant qu'en parlant, parce que le moyen le plus sûr pour se faire écouter, c'est de parler bas et de parler bien. Je ne reçus point d'abord cette offre, dans la crainte de la peine que cela devait lui donner; mais il insista, « trop heureux, cria-t-il avec transport, de trouver enfin une occasion de témoigner ma reconnaissance. »

» Faire tous les jours à peu près la même chose,... n'avoir que des amusements doux, sans aucune de ces secousses que donnent les grandes peines ou les grands plaisirs, aurait pu paraître... trop monotone pour des cœurs vides et des imaginations froides; mais pour un solitaire tel que lui, dont le cœur était en paix, dont le repos ne consistait pas à ne rien faire, mais à n'avoir rien à faire, il n'était besoin que des... beautés de la nature pour exciter, exalter son génie. Tout concourait ici à exciter en lui le besoin de se communiquer ses idées. S'il eût seulement vécu dix ans de plus, l'univers eût sans doute hérité d'une bien riche succession, mais il n'aurait jamais rien publié de son vivant, car il s'était fait, avec raison, un principe invariable de ne plus se remettre sur la scène du monde.... Et cependant, par une suite de cette vile persécution à laquelle s'étaient acharnés tous les partis contre un homme qui n'avait jamais voulu être d'aucun et qui était au-dessus de tous, à peine était-il arrivé ici que toutes sortes de bruits absurdes se répandaient à Paris ; on y débitait de toutes parts que les mémoires de sa vie paraissaient. » De Girardin, « alarmé du chagrin que pourrait lui causer cette nouvelle, surtout s'il venait à l'apprendre de quelque bouche indiscrète, » se détermina à lui en parler. Mais il n'en parut point affecté. Il répondit que l'unique exemplaire de son écrit avait été « remis en pays étranger, dans des mains sur lesquelles il pouvait compter, que par conséquent l'ouvrage dont on parlait à Paris, ou n'existait pas, ou n'était pas de lui, ce qui ne manquerait pas d'être reconnu dans un autre temps. Cette extrême tranquillité de sa part m'eût étonné, mais il était rendu à lui-même ; son caractère naturel était la gaîté, l'humanité et la tendresse ; il

fallait que l'orage fût tout près de lui, lorsqu'il parvenait à bouleverser son âme; mais lorsqu'il se retrouvait avec de bonnes gens, il reprenait toute sa bonhomie naturelle.... Ici, il ne recevait aucune lettre, n'avait aucune affaire; son unique exercice était de ramasser des fleurs, de rêver dans les bocages, de voguer sur les eaux, d'errer dans les bois;... s'il n'était pas aimé par une seule personne autant qu'il aurait voulu l'être, parce que chacun de nous avait d'autres liens, il l'était par tous ensemble autant qu'il le méritait.... Nous le désirions toujours et nous ne le cherchions jamais.... C'était l'excellence de son cœur, manifestée dans ses écrits comme dans ses discours, qui avait entraîné le mien vers lui, par une attraction toute puissante. Si le souvenir amer de l'injustice des hommes ne lui permettait pas de compter sur un bonheur permanent, du moins je suis assuré qu'il jouissait du loisir et commençait à retrouver le repos de jour en jour; sa physionomie se déridait, il revenait insensiblement... à son état naturel, qui était d'aimer tout le monde et de chercher à répandre sans cesse son cœur autour de lui par des actes de bienfaisance et de charité; il avait si bien repris sa gaîté, franche et naïve comme celle de l'enfant, que souvent, sur le grand banc de gazon du verger, il nous faisait tous rire, petits et grands, par ses « contes à la suisse. »

BULLETIN

THÉOLOGIE

E. Morel et G. Chastand. — Concordance des évangiles synoptiques [1].

Deux pasteurs, M. Ernest Morel, pasteur et professeur à l'Académie de Neuchâtel, et M. Gédéon Chastand, pasteur de l'Eglise réformée de France, ont uni leurs forces pour nous donner une concordance *française* des évangiles synoptiques. Si nous ne faisons erreur, la magistrale *Histoire évangélique* (Synopse) d'Ed. Reuss mise à part, c'est à peu près la première concordance des évangiles sérieusement, sinon parfaitement, travaillée en notre langue et nous espérons que les auteurs trouveront de nombreux lecteurs, désireux de se rendre compte, autant que cela est possible, de l'origine et de la nature des synoptiques, ainsi que de leurs rapports réciproques.

MM. Morel et Chastand ont eu à leur disposition, il est vrai, de très nombreuses ressources. Je vois qu'ils ont utilisé les principales concordances publiées *en grec*, celle de Tischendorf (1878) et celle de A. Wright (1896). On peut regretter, du moins je n'en ai nulle part perçu la trace, qu'ils n'aient pas mis à profit la *Synopsis evangeliorum*, de Rodolphe Anger (2e édition, 1877). Elle est à peine plus vieillie que celle de Tischendorf et présente sur cette dernière le grand avantage d'offrir de nombreux parallèles soigneusement collationnés, soit avec des évangiles apocryphes, comme celui des Hébreux, soit avec tel document spécial, tel que les Acta Pauli et Theclæ. Les citations, en outre, tirées des Pères apostoliques, puis de Justin et d'autres auteurs, fournissent éga-

[1] *Concordance des évangiles synoptiques*, par MM. Morel et Chastand. 1 vol. in-4°. Lausanne, Georges Bridel & Cie ; Paris, Fischbacher.

lement des renseignements précieux, qui, sûrement, eussent enrichi et complété la substantielle étude de MM. Morel et Chastand.

Comme texte français, nos auteurs ont, avant tout, employé la traduction du commentaire Bonnet, revu par le pasteur Schrœder. Les citations qui se trouvent dans les notes sont faites, quand il s'agit des épîtres, d'après Oltramare, qui, du moins, a été consulté. L'Ancien Testament, lorsqu'il est employé, suit généralement le texte de la Bible annotée de Neuchâtel, qui, en effet, est presque partout une de nos meilleures traductions françaises. Si je puis personnellement regretter que la version d'Edmond Stapfer n'ait pas été davantage employée (ce sont là des avis très subjectifs), il faut louer sans réserve les auteurs, qui, lorsque nos synoptiques citent l'Ancien Testament très généralement d'après les LXX, ont placé en regard la traduction de l'original hébreu. Très souvent ils fournissent ainsi aux lecteurs une comparaison suggestive, capable d'éveiller l'attention et de leur faire sentir le véritable état des choses. (Voir par exemple Mat. I, 23, et Esaie VII, 14.) C'est là sûrement un des buts poursuivis par les auteurs, celui dont ils disent, ce dont je ne suis pas persuadé, qu'il « saute aux yeux ». Les lecteurs sauront-ils le comprendre ? Je le souhaite ardemment, mais je demeure sceptique. En fait, ils auraient besoin de bons et simples commentaires, ces sérieux et intéressants lecteurs. MM. Morel et Chastand nous offrent, sans doute, comme la version Segond et surtout la version Stapfer, quelques notes suggestives et qu'on voudrait plus nombreuses encore, tirées quelquefois de la Bible de Reuss et surtout des commentaires de Godet et Bonnet. Mais ces notes sont-elles assez précises et assez riches pour éclairer le lecteur ?

Telle est la charpente de cet ouvrage, qui pourra sans doute rendre pour l'intelligence des synoptiques quelques-uns des services qu'ont eu en vue ses studieux auteurs.

En nous plaçant à leur point de vue, on eût pu, semble-t-il, arriver, même avec une concordance *en français*, à un résultat plus précis et plus net et, je le crois du moins, plus utile. Sans doute, chaque évangile a, dans le texte de l'ouvrage, sa polychromie spéciale. Matthieu est rose, Marc blanc, Luc vert, et Jean, dans les quelques textes parallèles judicieusement choisis, a la couleur jaune. Chacune des couleurs indique sans doute à laquelle des sources, synoptique ou johannique, appartient tel ou tel récit. Mais je demande de quelle utilité est ce moyen mnémotechnique,

dès l'heure où l'on ne voit pas, puisque rien ne l'indique, quel est le rapport chronologique des récits évangéliques donnés. Cette polychromie des fonds devrait, semble-t-il, indiquer le rapport chronologique de nos synoptiques, ce qui permettrait à un lecteur particulièrement attentif, mais dans l'impossibilité de recourir au texte original, de se rendre à peu près compte de la dépendance des synoptiques et de leur descendance d'une souche commune. N'est-ce pas là un des buts d'une concordance, but, celui-là, qui « saute aux yeux » ?

Nos auteurs ont sûrement, sur ce point spécial, une opinion raisonnée. Mais, je l'avoue, rien ou à peu près rien, dans leur œuvre ne permet de la soupçonner. A tout prendre, disent-ils, c'est là une question intéressante, mais accessoire. Mais alors, à quelle conclusion aboutira le lecteur studieux de leur œuvre ? Elle lui montrera d'une façon intéressante, palpable pour ainsi dire, ce qu'il pressentait déjà, savoir l'intime rapport, la certaine dépendance des synoptiques les uns des autres.

On eût pu, semble-t-il, être moins parcimonieux dans la lumière qu'on veut donner. Nos écrivains patronnent-ils pour l'origine des synoptiques l'hypothèse de la tradition orale qu'après Gieseler a défendue, à peu près seul, mais à coup sûr brillamment, M. F. Godet ? ou se rattachent-ils à l'opinion qui voit dans Marc l'évangile synoptique le plus ancien, source non pas unique, mais principale des deux autres ? S'ils ont l'une ou l'autre de ces pensées, la polychromie des fonds eût pu la faire heureusement et clairement saillir et aurait alors une valeur réelle.

En un mot, l'œuvre de MM. Morel et Chastand est très digne d'attention, mais elle eût pourtant gagné en netteté et en opportunité, son but eût mieux « sauté aux yeux, » s'ils avaient mieux répondu au « plus de lumière » dont nous exprimons le désir. Nous souhaitons qu'une nouvelle édition retravaillée leur permette de satisfaire à ce vœu qui n'a rien d'outrecuidant.

PAUL CHAPUIS.

OSCAR HOLTZMANN. — LEBEN JESU[1].

M. Oscar Holtzmann, professeur à Iéna, si je ne fais erreur, et qu'on ne confondra pas avec son homonyme de Strasbourg,

[1] *Leben Jesu*, par Oscar Holtzmann. Tubingue et Leipzig, Mohr, 1901. 1 vol. in 8°, XVI et 478 pag.

M. Julius-Henri Holtzmann, nous fournit une nouvelle « Vie de Jésus ». Encore une ! diront volontiers les théologiens sceptiques à l'endroit de cette entreprise. Ils auront tort. Après tant d'autres, l'œuvre de Holtzmann leur démontrera, et même brillamment, le mal fondé de ce scepticisme. Sans doute, dans ce domaine, il reste encore plus qu'ailleurs maints points obscurs où s'épanouit à cœur joie, — et parfois avec quelle légèreté ! — l'hypothèse. Mais les affirmations connues d'Edouard Reuss sur les difficultés insurmontables de l'entreprise, plus encore les conclusions négatives de David Strauss (seconde *Vie de Jésus*, 1865) et ses confessions ultra-négatives de l'ignorance où nous sommes de la personne de Jésus (*Alter und neuer Glaube*, 1874), sont décidément fautives, à tout le moins considérablement exagérées ; si, à ce jour, l'extrême gauche de l'école hollandaise semble reprendre avec de nouveaux moyens cet état d'âme, nous sommes fermement convaincus avec Holtzmann lui-même, qui combat ce scepticisme plus maladif que scientifique (p. 3, 60, 61), qu'en résumé la science historique a fait sur ce problème spécial de très notables progrès, celui-là, entre autres, qui est le progrès des progrès en matière de science, de voir que les problèmes à résoudre se multiplient et se précisent. En effet, depuis les jours de l'archidiacre Jean-Jacob Hess de Zurich, qui, le premier, tenta de tracer une vie du Maître et qui déjà parlait de la notion centrale du Royaume de Dieu (*Lehre, Thaten und Schicksale unsers Herrn*, 1er vol., préf. de la 2e édit., 1806), nous avons fait de sérieux progrès et je ne crains pas d'affirmer hautement que, sur ce point au moins, nous connaissons mieux, *historiquement*, la personne de Jésus de Nazareth que ne la connurent les siècles dogmatiques et spéculatifs du passé.

Holtzmann résume tout d'abord, comme il convient, la délicate question des sources de la vie de Jésus. Il esquisse et retrace en quelques mots les informations que nous fournissent sur le Seigneur l'apôtre Paul, je veux dire les lettres pauliniennes, puis les post-pauliniennes du Nouveau Testament, puis les renseignements, somme toute fort minces, que nous donnent des auteurs comme le païen Tacite ou le juif Flave Josèphe. Holtzmann, pour ce dernier, conteste, je crois avec raison, l'authenticité du fameux texte Ant. Jud. XVIII, 13 et 64, que quelques auteurs ont essayé, jadis, de défendre. Mais, selon toute apparence, nous avons, dans cette page qui s'occupe du Christ, l'interpolation d'un chrétien qui a

cru glorifier son Maître en mettant son nom sous la plume du protégé des Flaviens.

En fait, selon Holtzmann, seuls nos synoptiques sont des sources vraiment sérieuses. Au sujet de ceux-ci, Holtzmann partage les conclusions auxquelles se sont de plus en plus ralliés les critiques de ce temps. On les dirait absolument solides, si un livre récent de M. Wrede, dont nous nous proposons de parler dans cette Revue, n'avait, il y a peu de mois, fait entendre un son de cloche qui pourrait modifier nos vues acquises. Quoi qu'il en soit, Holtzmann rejette en substance, comme source de première main, les données du quatrième évangile qui ne songe pas à l'histoire, mais essaye, d'une manière infiniment profonde, de la libre composition. Mais, néanmoins, notre auteur retrouve dans ce document, qui donna lieu, jadis, à de célèbres contestations, quelques traces d'éléments historiques, des points où il a conservé, plus nettement que les synoptiques, la véritable tradition évangélique. De ce nombre serait, entre autres, la date (p. 311 et 312) du crucifiement et de la mort de Jésus, que le livre johannique place non pas, comme les synoptiques, au 15 nisan, mais la veille de ce jour, au 14, à 3 heures, peu d'heures avant la date officielle du repas pascal juif, qui, à 6 heures du soir, ouvrait le 15 nisan.

Après le quatrième évangile, source secondaire, voici les synoptiques, source principale. Marc occupe dans le trio la place centrale, puisque les deux autres, Luc et Matthieu, l'ont absorbé presque entier dans leurs relations. Notre écrivain termine ce chapitre introducteur par une revue rapide des minces rayons de lumière, dont nous sommes redevables à d'autres documents. Parmi ces derniers l'évangile des Hébreux reçoit une dignité historique qu'avait, jadis, indiquée l'école de Tubingue. C'est là un des côtés, sinon nouveaux, du moins originaux de l'œuvre du professeur de Iéna. J'avouerai sans peine que, sur ce point, en ce qui me concerne, la lumière n'est pas faite, mais une étude subséquente nous fournira sans doute sur ce sujet de plus précis renseignements. Pour l'heure, le livre dont nous nous occupons emploie les données de l'évangile des Hébreux d'une façon intéressante, entre autres à propos du récit de la tentation du désert, qui lui paraît, dans ce document, fournir des éléments originaux (p. 112, 113). Voyez encore p. 205, 293, 319, etc.

Sans parler de maints détails intéressants, l'œuvre de Holtzmann me paraît surtout précieuse par la charpente, dirai-je, qu'il

nous donne de l'œuvre de Jésus, dont il marque fort nettement les moments et les caractères principaux. Si, comme ses devanciers, dans l'élaboration du grand œuvre, Holtzmann renonce sagement à une chronologie précise, il essaie néanmoins de quelques dates que j'aurais voulu voir ramener, par plus de clarté, à la chronologie commune. Ces dates ne sont certes pas absolues, mais c'est quelque chose déjà, c'est énorme d'en posséder de relatives et je crois qu'on peut espérer davantage encore.

Après les questions nécessairement obscures des origines ou du protévangile, traitées (p. 62-82) avec sûreté et modération, voici, à l'entrée du ministère de Jésus, la caractéristique et austère figure de Jean le baptiseur et le baptême de Jésus (p. 83-107).

L'écrivain rattache, très justement à notre avis, la prédication messianique du prophète du désert (p. 94) à l'état de déchéance morale de l'époque et non point, comme on l'a dit parfois, à quelque circonstance politique qui lui aurait servi d'aiguillon. Aussi les vues messianiques du Baptiseur sont-elles avant tout colorées par la description du jour imminent de Jahveh, jour de jugement qui atteindra aussi bien, malgré leurs illusions, les fils mêmes d'Israël que les nations païennes. Le baptême de Jésus est pour Holtzmann, non pas l'heure où naquit chez Jésus la conscience messianique, celle-ci a des racines antérieures et plus profondes, mais l'heure où cette certitude d'être le Messie promis est intérieurement confirmée. La tentation du désert, qui, par contre, semble comme un tableau résumé des luttes morales qu'a eues à soutenir le Maître durant son ministère, nous montre nettement le programme du messianisme de Jésus, qui rompt avec celui du messianisme politico-national, dont les siècles, et surtout l'apocalyptique classique, avaient imprégné l'âme juive (p. 118, 119).

Nous arrivons ainsi à la première prédication du royaume des cieux. Ici encore Holtzmann se prononce, très justement je crois, en faveur de l'identité des deux appellations : royaume de *Dieu* et royaume des *cieux*. La seconde, sans doute, est probablement celle dont usa le plus souvent Jésus; mais l'une est égale à l'autre, c'est une équation parfaite qui a pour source, comme le démontrait Schürer il y a bientôt vingt ans (*Jahrb. für protest. Theol.*, 1876, p. 166-187), la synonymie qu'établissait le judaïsme pharisien, déjà aux jours de l'Apocalypse de Daniel, entre *Dieu* et le *ciel*, celui-ci étant une des nombreuses périphrases du nom sacrosaint. Voyez entre autres Luc XV, 19. Mais l'essentiel c'est que

Holtzmann, à la suite de Bousset et d'Edmond Stapfer de Paris, nous présente la prédication messianique de Jésus sous l'angle rigoureusement eschatologique. C'est là, à mes yeux, un des résultats les plus certains des études contemporaines, une solution, pour le dire en passant, qui éclaire et résout de nombreux problèmes, non seulement la fameuse apocalypse de Matthieu XXIV, mais aussi, par exemple, l'annonce par Jésus lui-même de sa résurrection. Jadis, on était tenté d'y voir comme une formation postérieure, ajoutée aux prédictions de la mort. Avec l'interprétation eschatologique, elle s'explique très simplement par la certitude du royaume qui va venir, qui est imminent (Mat. X, 23) et qui, dès lors, rétablira toutes choses dans sa perfection. Holtzmann est même tenté de placer dans les premiers temps du ministère le grand discours eschatologique du jugement final de Mat. XXV, 31-46, que, volontiers, l'on met dans une période postérieure. Sans aucun doute, il est probable qu'ici encore les Logia de Matthieu sont groupés, non d'après leur date, mais d'après la règle de l'analogie. Néanmoins, ces questions chronologiques sont rarement solubles et les motifs précis de l'auteur m'échappent ici totalement.

En second lieu, la prédication du royaume imminent est caractérisée par le rôle qu'y joue la personne du Maître. Il se caractérise dès le premier jour comme le *Fils de l'homme*, un terme fameux qui a, ces dernières années, exercé tout particulièrement la sagacité des historiens. Il y a peu de mois, un licencié en théologie, M. Paul Fiebig, étudiait ce titre en essayant de tenir compte de l'usage araméen du mot « homme ». Nous en parlerons plus loin. Holtzmann se rapproche sensiblement de la solution défendue par Fiebig. Sans aucunement nier l'influence de l'apocalypse de Daniel sur la genèse de cette représentation (Dan. VII, 13), Holtzmann n'y trouve, contrairement à une opinion très ancienne, que très secondairement une désignation messianique. Sans aucun doute, d'après notre auteur, Jésus se sait et se sent le Messie. C'est là, d'un bout à l'autre de son ministère, sa certitude primaire et constante. Mais, à considérer les textes de près, ce terme de Fils de l'homme ne paraît nullement destiné à réveiller la pensée messianique, et il faut bien s'avouer que, sur ce point, les arguments se pressent. Tout d'abord, qu'on me permette de relever ce trait spécial, le nom de *Fils de l'homme* comme désignation messianique est, dans la synagogue juive, extraordinairement incer-

tain, pour ne rien dire de plus. Que celle-ci ait interprété, au temps de Jésus et avant lui, Dan. VII, 13, comme texte messianique, c'est assurément possible, sinon certain, mais qu'elle ait fait du nom Fils de l'homme un des noms du Messie, c'est ce dont nous n'avons pas de preuve certaine. Aux yeux de Holtzmann (p. 131), Fils de l'homme serait dans la bouche de Jésus une désignation générique; c'est l' « homme » au noble caractère, en quelque mesure l'homme qui doit être, ou plutôt tel qu'il est, mais nullement le Messie. Aussi notre auteur fait-il de l'expression comme un synonyme de notre « un homme », et il préfère (p. 128, note 3) la rendre en allemand par *Menschenkind* au lieu du terme usuel de *Menschensohn* qui, au point de vue germanique, lui paraît incorrect. Nous n'opposons point à cette conclusion possible et rationnelle. Mais elle mériterait d'être plus largement démontrée. J'admets, pour ma part, comme probants les textes tels que Mat. VIII, 20; Marc II, 27, 28, et encore Mat. XI, 18, 19; mais l'analogie tirée de l'Antigone de Sophocle, vers 250 (p. 129, note 1) me paraît très faible, d'autant plus qu'en thèse générale les textes classiques n'ont rien à faire dans le langage ultra-populaire et incorrect du Nouveau Testament. Holtzmann nous affirme que l'expression *fils de l'homme* était déjà à l'époque de Jésus une expression courante pour désigner l'homme en général. J'en crois volontiers la haute érudition de l'auteur, mais le lecteur désirerait des preuves plus nettes que cette affirmation sommaire.

Mais quoi qu'il en soit de ce point, l'écrivain met partout très nettement en relief cette conception eschatologique du Royaume dont nous venons de parler. « Le Royaume de Dieu, dit-il excellemment (p. 139), quoique imminent, est attendu et demandé. Jésus a la certitude d'être le Messie; mais, d'autre part, il sait que le Messie doit venir sur les nuées du ciel, lorsqu'il apportera le Royaume. Ainsi, il en faut conclure qu'avant son apparition, le Messie sera élevé vers Dieu dans la gloire. Jésus a-t-il prévu dès l'abord que cet intermède serait amené par sa mort? C'est là ce que nous ignorons. »

Nous passons sur les intéressantes et suggestives pages qui nous décrivent le ministère galiléen (p. 140-194) *jusqu'à l'élection des douze* et dont le sermon sur la montagne forme la principale substance. Une seconde période de ce ministère nous est donnée par la description de l'activité galiléenne que Holtzmann termine

avec *les discussions* et *la rupture* que provoque l'attitude du Maître en face des lois lévitiques relatives aux purifications. C'est là l'incident essentiel, capital, qui amène la scission définitive et absolue entre Jésus et la tendance pharisienne. A cette heure, ces mêmes incidents semblent avoir, grâce à l'influence des chefs de la théocratie, éloigné du Maître la faveur de l'opinion populaire qui, dès lors, l'abandonne. Assurément, notre écrivain a réussi à placer dans un net relief cette cause de rupture et je ne pense pas qu'il l'exagère. Mais, à côté de ce fait en existe un autre, d'égale valeur, qui joue aussi un rôle capital dans le déroulement du drame. Holtzmann le néglige d'une façon trop absolue, bien qu'il joue dans la vie de Jésus un rôle capital ; il en est en quelque sorte un des nœuds. Ce fait, Keim l'avait justement mis en saillie dans sa belle vie de Jésus, que tous les historiens connaissent. C'est, d'une part, la mission des douze (Mat. IX) annonçant l'imminence immédiate du Royaume et, d'autre part, l'agitation, l'ébranlement que cause cette nouvelle jusque dans la cour de Tibériade où Hérode Antipas discerne dans le prophète galiléen le Baptiste ressuscité. Ainsi, les lois de purification, d'une part, la mission des douze, d'autre part, et subsidiairement l'accusation de sorcellerie par Beelzebub, tels sont les trois facteurs qu'on voudrait plus en relief et qui nous expliquent la dernière période du ministère galiléen que déroule le chap. XI du livre que nous analysons.

Contraint, par le besoin d'échapper aux oppositions qui s'accentuent, par le besoin aussi de se recueillir après tant d'agitations, le Maître se retire sur territoire païen. C'est cette période que Keim a nommée avec précision celle de la « vie errante. » C'est à ce moment que se produit entre autres, dans les régions de Césarée de Philippe, la déclaration messianique par la bouche de Pierre. Holtzmann analyse d'une façon intéressante cette confession et aboutit à cette conclusion qu'elle fut celle du prince des apôtres, mais pas nécessairement celle de *tous* les apôtres, dont sans doute quelques-uns, Judas de Kerioth entre autres, hésitent au sujet de la messianité de leur Maître.

Le chapitre XIIe nous amène de Galilée à Jérusalem. Le XIIIe retrace la proclamation publique du messianisme et les incidents qui en dérivent. Elle est mise essentiellement en relief par l'entrée triomphale à Jérusalem, le lundi 11 nisan, selon Holtzmann, le dimanche 10 nisan d'après d'autres historiens. Enfin, nous assistons (chap. XIV) aux scènes des souffrances et de la mort.

Pour celle-ci, l'auteur préconise la date du 14 nisan indiquée par le quatrième Evangile, qui pour cette partie de sa narration paraît avoir eu à sa disposition des sources particulièrement excellentes.

Enfin, dans un dernier chapitre, le professeur de Iéna traite la résurrection de Jésus et termine son œuvre par quelques considérations intéressantes, sinon suffisantes, tirées de l'histoire philosophique et religieuse de l'humanité.

Pour la résurrection, en particulier, on exigera peut-être cette information, Holtzmann se prononce en faveur de l'hypothèse des visions, qu'il appuie surtout, et avec raison, du témoignage de l'apôtre Paul (1 Cor. XV) le plus ancien que nous possédions. Son point de vue qui, avec des divergences de détail et sans importance, est à ce jour celui de presque tous les historiens contemporains, d'Auguste Sabatier comme d'Edmond Stapfer, sans parler des autres, peut se résumer en deux mots : l'histoire, telle que nous la connaissons, nous place en face d'un tombeau vide ; les expériences des apôtres, leur foi, étant donnée leur mentalité, ont créé l'immense et victorieuse certitude d'un Christ *vivant*.

C'est bien là, pensons-nous, la solution la plus favorable d'un problème très délicat et pour l'histoire et pour la foi chrétienne. C'est, selon toute apparence, comme l'écrivait Sabatier (*Revue chrétienne*, juin 1902, p. 452), la solution la plus probable, « la solution chrétienne de demain, sinon celle d'aujourd'hui. » Mais, pour ce qui est du *tombeau vide*, on fera bien, me semble-t-il, de constater simplement le fait et de se refuser résolument aux hypothèses quelles qu'elles soient ; en l'état de nos renseignements, le *nescio* est la suprême science, la véritable et rare sagesse. Aussi pensons-nous que des suppositions même revêtues d'une nuageuse probabilité sont moins historiques que la pure confession d'ignorance. C'est pourquoi je déclarerais volontiers inutiles des suppositions comme celles de Holtzmann qui voit ici un Joseph d'Arimathée cachant le corps de Jésus pour ne pas laisser dans un sépulcre familial le cadavre d'un supplicié. L'enlèvement par d'autres n'est ni plus ni moins plausible.

On pourrait citer d'autres traits encore où le savant professeur se laisse aller à ce genre de « libre composition » qui ne vaut pas, je le dis sans ambage, mon héroïque *nescio* et, puisque j'y suis, je signalerai aussi quelques pages où l'*explication* de tel miracle

rappelle d'une façon pénible les ombres du vieux rationalisme (p. 213, 224).

Mais, ces quelques réserves faites, c'est une intéressante, une solide *Vie de Jésus* que présente l'écrivain. Nous louons sans réserve sa prudence historique et sa modération qui a son prix. Son œuvre nous montre deux choses : d'abord, et ceci n'est pas inutile, que, malgré les obscurités qui demeurent, une vie de Jésus est *historiquement*, scientifiquement possible ; ensuite, un tel travail, par ses qualités mêmes, fait voir tout ce qu'il reste à faire pour arriver à une image du Maître plus vraie, plus sérieuse que celle que l'Eglise a forgée dans les siècles passés.

PAUL CHAPUIS.

ERNST VON DOBSCHÜTZ. — DIE URCHRISTLICHEN GEMEINDEN[1].
PAUL WERNLE. — DIE ANFÆNGE UNSERER RELIGION[2].

M. Ernest von Dobschütz, présentement professeur à l'université de Jéna, n'est plus un inconnu dans la littérature théologique. La nature de ses travaux et ses méthodes le font reconnaître de suite comme un disciple de notre plus grand historien, Adolphe Harnack, de Berlin. Ainsi, nous possédons de sa plume des *Christusbilder*, recherches intéressantes et curieuses sur la légende chrétienne et les portraits du Christ, une question que le suaire de Turin a rendue des plus actuelles ; puis une étude sur le *Kérugma Petri*, qu'il analyse et discute au point de vue critique. Ces études font partie de ce superbe monument de l'antiquité chrétienne, dont Harnack dirige la construction, les *Texte und Untersuchungen der alten christlichen Litteratur*. Elles occupent dans la collection, qui déjà forme une précieuse bibliothèque, le N° XI, I pour le *Kérugma* et le III de la nouvelle série pour les *Christusbilder*. Enfin, en 1894, M. von Dobschütz, marchant sur les traces de feu Samuel Berger, de Paris, publiait des études sur le texte de la Vulgate et, il y a peu de jours, nous lisions encore une intéressante notice de cette plume aussi sûre qu'abondante sur le procès de Jésus d'après les Acta Pilati. Elle a paru dans le

[1] *Die urchristlichen Gemeinden*, von Ernst von Dobschütz. — Sittengeschichtliche Bilder. Leipzig, I.-C. Hinrich, 1902. 1 vol. in-8° de X et 300 pages.

[2] *Die Anfänge unserer Religion*, von Paul Wernle. — Tübingen und Leipzig, Mohr. 1 vol. in-8° de XII et 410 pages.

second cahier de la *Revue* qui, depuis trois ans, sous la direction du Dr Erwin Preuschen, s'occupe spécialement des études relatives au Nouveau Testament. (*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristenthums*, 1902. Deuxième cahier.)

L'ouvrage annoncé ici sort des spécialités érudites pour retracer, à l'aide des mœurs et des pratiques, donc de la vie *réelle*, immédiatement saisissable, plutôt que des croyances ou des doctrines, laissées dans l'ombre, un tableau concret et singulièrement vivant des communautés chrétiennes primitives. Ceux de nos lecteurs qui sont quelque peu au courant de la littérature théologique me comprendront si je range l'étude de M. von Dobschütz dans la même catégorie que le très remarquable livre, de quelques mois plus ancien, de notre compatriote Paul Wernle, qui a eu l'insigne honneur de recevoir à l'Université de Bâle la belle et lourde succession du regretté Rod. Staehelin, l'historien d'Ulrich Zwingli. Le livre de Wernle, qui mériterait, par sa richesse et son originalité, plus qu'une mention bibliographique, s'intitule très justement et originalement *Die Anfänge unserer Religion* et retrace nos origines chrétiennes en passant par Jésus, saisi à nos yeux de maîtresse main, par Paul et par l'Apocalypse. Sur cette triple base, dont la première colonne est, cela va de soi, comme la pierre angulaire, nous assistons à la formation de l'Eglise et à ce qui l'accompagne, au déploiement de la théologie présentée sous les antithèses parlantes ou topiques de « judaïsme et christianisme, » puis d' « hellénisme et christianisme, » enfin de « gnosticisme et catholicisme. » Ces titres à eux seuls marquent nettement les étapes de l'évolution chrétienne. On s'étonnera peut-être au premier abord de trouver l'hellénisme avant le gnosticisme et cela, néanmoins, est exact, car déjà les derniers jours de l'apôtre Paul nous présentent les premiers embryons spéculatifs (p. 196-207) et, vers 150, Justin Martyr, achève en quelque sorte cette transformation, qu'avait en horreur l'apôtre des Gentils, du christianisme en philosophie, dont, parmi les écrits canoniques, la lettre aux Hébreux et les écrits johanniques sont les principaux précurseurs. Nous ne ferons pas tort à Wernle en lui disant que, toutes différences observées et en tenant compte des progrès des études historiques, son livre rappelle, dans les lignes générales, le fameux ouvrage d'Albert Ritschl sur la formation de la vieille Eglise catholique. En des descriptions rapides, parfois trop rapides, à force

de synthèse, l'auteur nous retrace l'évolution chrétienne pendant plus d'un siècle et demi.

Von Dobschütz, en fait, embrasse sensiblement la même période, dont chez lui pourtant il faudrait retrancher le commencement (Jésus) et la fin pour la terminer vers 130. Sous des angles différents, moins larges, mais aussi plus précis chez Dobschütz que chez Wernle qui parle infiniment davantage des doctrines là où son collègue de Jéna met surtout en saillie la vie, nous possédons deux œuvres parallèles et précieuses.

Mais ce qui les relie, malgré toutes les différences que nous laisserons à dessein dans l'ombre, c'est avant tout l'unité, je dirais presque l'identité de la méthode. Tous les résultats de la critique historique du dernier siècle sont acquis ; nos deux auteurs en sont, l'un et l'autre, les bénéficiaires et, au lieu de discuter, de *rediscuter* les thèses littéraires, ils tirent les conséquences pratiques, historiques de leur conception. Que nous sommes loin, par exemple, de l'école de Tubingue de glorieuse mémoire et de ses trop classiques antithèses ! Que nous sommes loin, aussi, chez Wernle au style original, paradoxal jusqu'à l'outrance, et chez Dobschütz, des voies quelque peu scholastiques, pardonnez-moi, où, — malgré Holtzmann, — me paraît encore empêtrée la théologie biblique du Nouveau Testament dans sa monnaie courante ! Chez nos deux auteurs, rien de pareil. Pas de discussions théoriques et doctrinales, les affirmations de la foi sont notées sans doute, presque pratiquement dessinées, mais plutôt supposées que mises directement en saillie. En un mot, les pensées, les hommes, les faits sont saisis dans leur aspect vivant et non comme des cadavres à disséquer ou des livres à éplucher scholastiquement. Nos auteurs, et ceci dira tout, font de l'histoire, sans doute, mais de l'histoire faite avant tout d'analyses psychologiques. C'est là le riche sillon qu'ils ont ouvert, qui ne ressemble en rien à l'histoire extérieure. Ils essaient, dès l'abord, de saisir les premiers germes, je dirais presque, si on le peut dire, d'entendre croître la plante qui devient grand arbre ; ils mettent en un vivant relief les puissances intimes, les seules éternelles, après tout, de l'Evangile de Christ.

Avant que de dessiner ses « tableaux de mœurs chrétiennes, » comme dit très bien le sous-titre de son ouvrage, von Dobschütz pose le problème à résoudre en opposant, d'une façon très heureuse, d'une part, l'émouvant tableau que fait des chrétiens, dans

le premier quart du second siècle, l'apologie d'Aristide et, d'autre part, les reproches, les censures qu'adresse à peu près à la même date ou cinq ans plus tard le pasteur Hermas à un des chrétiens en vue de son temps. Ici la lumière, là les ombres. Qui a raison? Ces faits posent le problème, à vrai dire, pratiquement parlant, le problème fondamental du christianisme, c'est-à-dire celui de sa valeur comme puissance morale; car, avant, bien avant de devenir une doctrine, l'Evangile a prétendu être une vie, une manière de vivre; il prétend, ce que volontiers l'on oublie et ce que Wernle et von Dobschütz mettent en particulière saillie, apporter un esprit nouveau, l'Esprit saint « qui, avec le jugement moral, crée aussi la vertu morale, » c'est-à-dire la force morale. Il ne s'agit pas de savoir si cet esprit moral a créé des systémes de morale, théoriquement bien coordonnées, mais s'il s'est montré efficace dans les individus et dans les communautés, si de païens et de juifs il a fait des chrétiens, si d'êtres moralement inconscients ou mal mûrs il a su faire des hommes conscients d'eux-mêmes et de l'idéal qu'ils poursuivent (von Dobschütz, page 3).

En suivant rigoureusement ce programme, qui donne fort bien la couleur historico-psychologique du volume, l'auteur consacre un premier chapitre (11-101) aux communautés pauliniennes, tout d'abord; à mes yeux, il est parmi les pages les plus consistantes de l'ouvrage. Nous entrons dans l'Eglise de Corinthe pour laquelle les documents, spécialement la première aux Corinthiens, ont permis à l'auteur les plus larges développements, depuis une pittoresque description de cette cité grecque jusqu'à ces questions de mœurs que révèle le première lettre de Paul aux chrétiens de l'isthme. Dans ce tableau que je crois fort exact je n'aurais guère à reprendre que sur la question, d'ailleurs très discutée, de l'incestueux (1 Cor. V). Tout ou moins, une étude renouvelée des textes me mène à des conclusions fort différentes de celles que von Dobschütz nous présente. Je crois de plus en plus que le chemin tracé par mon défunt maître, Charles Weizsäcker, dans son livre classique sur l'*Apostolisches Zeitalter,* qu'on vient encore et fort à propos de réimprimer, est le bon chemin. Notre écrivain, au contraire, comme d'ailleurs nombre d'historiens, attribue à cette affaire de l'incestueux excommunié un retentissement beaucoup trop large. Je persiste à croire, à moins de faits nouveaux, que ce scandale fut promptement et définitivement terminé selon les

vues de Paul, qui dans sa seconde lettre n'y fait aucune des allusions qu'ont cru y trouver les exégètes.

Tout d'abord, un détail : von Dobschütz interprète l'excommunication de 1 Cor. V, 4, 5 « comme une sorte de jugement de Dieu » (p. 40), dont Paul attendait « peut-être la mort subite du coupable, tout en ajoutant l'espérance que le coupable échappera à la perdition éternelle. » C'est là sans doute depuis Ch. Baur, entre autres, une interprétation du texte très enracinée qu'on retrouve même chez Heinrici dans la dernière édition de la collection des commentaires de Meyer, même chez Jean Calvin. Malgré de si hautes autorités, je la considère comme inexacte. Paul ne parle nullement de la mort de l'incestueux qu'on cherche et croit trouver fautivement dans le εἰς ὄλεθρον της σαρκός de V. 5. Sans discuter longuement, la *chair*, dans ce texte, comme dans maints autres textes pauliniens, n'est à aucun égard synonyme de notre mot *corps*, mais désigne la tendance, la nature pécheresse (voyez par exemple Rom. VII et VIII, 4 et suiv., etc.). Paul exclut le coupable de la communauté, il l'*isole*, non pas pour le faire périr, mais pour l'amener à l'amendement. C'est un essai de discipline morale et non un châtiment corporel. Aussi, cette excommunication ne domine-t-elle plus du tout la situation, comme paraît le penser von Dobschütz. L'affaire est liquidée et c'est d'une autre façon, où l'incestueux n'entre pas en cause, qu'il faut se représenter la succession des événements que suppose la seconde aux Corinthiens, qui est réellement la quatrième lettre de Paul adressée à la communauté de l'isthme. (Voyez Weizsäcker, *Apostolisches Zeitalter*, A. Sabatier, *Apôtre Paul*, 2e édit., et Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament.*) Mais passons sur ce détail, sur lequel, comme sur d'autres inutiles à signaler, il est naturel, en l'état de nos renseignements, que les historiens les plus sérieux montrent des divergences. Celles-ci, d'ailleurs, dans l'étude de von Dobschütz ne diminuent en rien l'excellence de l'œuvre, mais, puisque nous y sommes, le savant écrivain nous pardonnera encore une observation, pédante, je le veux, mais qui en histoire a sa réelle importance. Ce beau chapitre sur la communauté corinthienne, si riche, si vivant, n'eût-il pas gagné en netteté chronologique, si, au lieu de le faire suivre, l'auteur l'eût fait précéder de celui (64-75) consacré à l'Eglise de Thessalonique, de fondation plus ancienne et à qui Paul a adressé la ou les, on peut hésiter, lettres les plus anciennes, les premières que nous

possédions de sa plume. Cette remarque a d'autant plus sa raison d'être que, en fait, Paul s'occupe avant tout dans ces épîtres de la question eschatologique, de la parousie que Paul lui-même espère contempler de son vivant. Et cette foi, cette espérance eschatologique, ardente chez Paul et les chrétiens de presque tout le premier siècle, me paraît absolument déterminante pour comprendre la situation ou l'état d'âme des Eglises aussi bien que de Paul lui-même. (Voyez Wernle, *Paulus und die Sünde.*)

Quoi qu'il en soit, après ce premier tableau, voici une évocation, pour ainsi dire, très vivante, très substantielle des communautés de Galatie et de Phrygie (églises de la vallée du Lycus : Colosses, etc.) avec l'agitation judaïsante des unes et les tendances ascétiques des autres, puis, enfin, la communauté chrétienne de Rome, dont l'auteur retrace en traits concis et précis la primitive histoire, la vie intérieure de l'église, ses inclinations légalistes et même ses goûts, pourrait-on dire, pour une morale qui implique le végétarianisme (93-95, note 5, p. 274-276).

Tel est le chapitre premier, le plus riche, le plus suggestif de l'œuvre, celui pour lequel les documents sont à la fois sûrs et abondants. Le second nous fournit une image de la chrétienté juive du premier siècle, je veux dire de celle où la race et les mentalités d'Israël pèsent d'un poids bien compréhensible sur l'image, les droits et les devoirs rattachés à la personnalité du Christ. Quelques-uns trouveront peut-être que von Dobschütz utilise un peu trop, sans en dire ses raisons, les renseignements des premiers chapitres des Actes, où l'histoire semble souvent se confondre avec des représentations imprécises d'une époque postérieure. L'objection serait plus spécieuse que forte, étant donnée la prudence avec laquelle l'écrivain utilise les documents. A mes yeux, d'ailleurs, von Dobschütz montre indirectement la même conviction historique : si les données des Actes sont parfois inexactes et sujettes à caution, ce livre ne mérite sûrement pas le sceptique dédain dont l'ont enveloppé les échos de Tubingue. En revanche, à mes yeux, sans que je veuille longuement discuter à cette place un avis qui demanderait des explications, l'épître de Jacques et ses données si intéressantes auraient, je crois, trouvé dans le volume une place plus historique et plus chronologique non pas dans les pages qui traitent du christianisme judaïsant de l'époque primitive, mais dans celles consacrées au commencement du second siècle (p. 176-192). Mais le lecteur admirera sans

réserves dignes d'être notées les pages que l'écrivain consacre à la propagande juive (116-121). On y trouve notés et décrits tous les renseignements que nous avons sur les efforts tentés contre Paul et ses principes, à Antioche de Syrie, à Corinthe, en Galatie et jusqu'à Rome par la contre-mission judéo-chrétienne qui essaie de sauver, dirai-je, les débris de la Thorah à qui le grand missionnaire avait porté des coups si rudes et si victorieux. C'est dans ce chapitre, en particulier, qu'on peut mesurer, d'une part, tout ce que Tubingue nous a fourni et, d'autre part, combien la critique contemporaine précise et diminue tout ensemble l'antique antithèse hégélienne que Baur avait érigée en critère universel de l'histoire des origines chrétiennes.

Le dernier chapitre du livre, enfin, est consacré à la chrétienté pagano-chrétienne postérieure. L'écrivain, toujours fidèle à sa méthode historico-psychologique, nous décrit, d'après les documents appropriés, les faits intérieurs. Nous assistons par exemple en Asie Mineure aux efforts missionnaires, nous voyons les représentations de la foi, les formes que prennent les paroles et l'exemple de Christ, puis les calomnies naissantes des païens. L'auteur nous conduit ici dans trois centres différents, d'abord en Asie-Mineure, où il prend pour source 1 Pierre et Ephésiens. Ceux qui sont un peu au courant de l'histoire documentaire des premiers siècles ne s'étonneront point de voir les Ephésiens envisagés comme postpauliniens. On peut hésiter à cet égard, il n'en reste pas moins que cette lettre que von Dobschütz refuse d'attribuer à Paul est en tous cas parmi les documents contestés et douteux. Vient ensuite le milieu romain représenté et décrit à juste titre dans ses phénomènes principaux par la lettre aux Hébreux, comme le milieu de Corinthe est peint au moyen de la première de Clément Romain, dont l'écrivain tire relativement une très riche moisson, qui contrasterait volontiers avec le caractère fade et quasi incolore de ce document. En tout cas, c'est bien comme la dernière vague qui puisse représenter l'influence de plus en plus pâlissante de l'apôtre Paul. Le souvenir de l'apôtre, l'écho de ses riches pensées sont encore perçus, mais combien affaiblis et attiédis !

Voici venir ce que l'auteur appelle avec raison, pensons-nous, les cercles johanniques. La fin du siècle ou, plus exactement, le commencement du second siècle, paraît, en Asie-Mineure, dominé par une personnalité puissante qui n'est pas Jean l'apôtre avec

lequel une longue et persistante tradition la confondit longtemps, mais un Jean d'Asie-Mineure. Est-ce le presbytre dont parle Eusèbe ? Est-ce quelqu'un d'autre ? Je ne sais, mais c'est en tout cas un chrétien de marque, haut par la pensée et par la piété, une personnalité que, en l'état de nos connaissances, on peut très bien appeler, faute de mieux, le chef de l'école johannique. Autour d'elle, on groupera, sans faire nécessairement d'elle l'auteur de ces écrits, les lettres aux sept Eglises d'Asie (Apoc. I, II) qui vers 97 ont pris place dans l'Apocalypse, puis la première et, moins sûrement à mes yeux, la seconde et la troisième de Jean. Nous sommes ainsi conduits à l'état spirituel et moral des Eglises chrétiennes à l'époque de Polycarpe et d'Ignace, à ce moment où l'organisation encore fluide de l'Eglise commence à se cristalliser, où l'hérésie se dessine et où, par contre-coup, l'Eglise se définit. Quelques-uns de mes lecteurs diront sans doute avec moi que, en fait, il faudrait peut-être montrer la première origine du docétisme, que von Dobschütz semble indiquer au commencement du second siècle (p. 172), 40 ou 50 ans plus tôt. C'est là aussi ma conviction, et, si j'avais raison, nous aurions là un fait capital qui corrige radicalement les vieilles thèses de Tubingue et permet de défendre l'authenticité des Colossiens. De ce docétisme, j'en trouve pour ma part les premiers germes dans les tendances esséno-spéculatives et ascétiques des *Christiani* de Corinthe (1 Cor. I, 12 ; XII, 3, etc.), qui semblent être la cause essentielle des discussions sur le mariage, sur les viandes consommées dans les banquets des sacrifices, peut-être même sur le dogme de la résurrection des corps, que révèlent les chapitres VII, VIII-X et XV de la première aux Corinthiens. L'éminent F. Godet et Hilgenfeld semblent avoir noté ce point de vue sans le poursuivre jusque dans ses détails, et ce sont sans doute ces mêmes chrétiens esséniens ascétiques et spéculatifs qui, vers la fin du premier siècle, seront les principaux créateurs des conceptions que le protévangile de Luc et surtout de Matthieu présente sur la naissance du Christ. Mais passons sur cette observation qui exigerait d'être longuement développée.

La période suivante, qui nous amène en pleine seconde moitié du deuxième siècle, nous décrit d'une façon exacte et intéressante, la meilleure que je connaisse, les tout premiers commencements, les embryons du gnosticisme. L'auteur utilise avec raison les renseignements des pastorales qui, surtout alors qu'il faut indubita-

blement abandonner l'hypothèse connue d'Edouard Reuss ou celle plus attrayante encore de la « seconde captivité, » appartiennent sûrement au second siècle. Pour ma part, mais je conçois qu'on soit d'un autre avis, c'est ici, à cette heure, que j'eusse utilisé les renseignements de l'épître de Jacques qui nous montre, hélas, ce qu'était devenu, si l'on peut encore appeler de ce nom cette carricature, ce qu'était devenu le paulinisme. Et voici, comme conclusion, les Eglises, la vie des Eglises, de l'âge de transition à l'Eglise catholique, pour lequel le Pasteur Hermas est la source essentielle, du moins en ce qui concerne la communauté romaine que nous retrouvons ainsi par trois fois dans le cours de cette histoire. L'écrivain a su tirer de cet intéressant document, avant-coureur du montanisme, un tableau très vivant, un tableau parlant de l'état d'âme du christianisme de ce temps, de l'influence ou des retentissements de l'Evangile dans la doctrine et dans la vie sous ses multiples aspects : éducation, mariage, richesse, bienfaisance, hospitalité, vertus morales, etc. L'auteur achève son travail par un tableau succint de la *victoire* du christianisme au milieu du second siècle. Il a ainsi répondu à la question par laquelle il ouvrait son livre.

Ajoutons, pour ne rien négliger, que le volume se termine par quelques notes et éclaircissements du plus haut intérêt. J'attire l'attention d'une façon spéciale sur le numéro 1 (p. 264 et 266) qui m'a dit des choses, nouvelles pour moi, sur la statistique dans l'antiquité, et surtout sur le numéro 6 qui traite de la terminologie morale. A mes yeux, cette note très travaillée est une mine ou plutôt une perle faite de fines et exactes observations qui ouvrent de larges et multiples horizons. J'en remercie tout spécialement l'écrivain.

Après ces rapides indications qui montrent l'organisme du livre, mais font à peine pressentir les richesses du contenu, toute la substance historique et morale qu'il renferme, je prierai le lecteur, s'il ne l'a déjà fait, d'oublier mes rares réserves ou divergences, et de me croire quand je dirai que cette œuvre est une des plus substantielles qui aient paru depuis longtemps, œuvre dépouillée de la scholastique qu'on retrouve, hélas ! dans la science historique, et qui, au lieu de s'en tenir à la périphérie et aux arides discussions de l'authentique et de l'inauthentique, pénètre dans la substance même des choses. C'est un livre, en un mot, positif et substantiel. Comme celui de Wernle, dont ces pages ont

dit quelques mots, il marque, au point de vue de la méthode, un réel progrès dans la tractation de nos origines chrétiennes. Ajoutons pour ceux que cette remarque peut intéresser que le style de l'auteur est très simple et littérairement élégant; ses lecteurs français, que je voudrais pouvoir espérer nombreux, n'auront point à craindre les longues et énervantes sinuosités et les méandres dont nous.... régalent certains confrères, d'ailleurs admirablement savants, des régions que limitent à l'ouest les eaux du Rhin.

PAUL CHAPUIS.

ROD. STECK. — LE PROCÈS DES DOMINICAINS DE BERNE[1] (1507-1509)

I

Au cours de l'été de l'an 1507 se répandait dans la ville de Berne, et bientôt dans le reste de la Confédération et les pays voisins, le bruit qu'il se passait d'étranges choses dans le couvent des frères prêcheurs de l'ordre de saint Dominique. On parlait d'apparitions et de miracles dont les puissances célestes honoraient ce prieuré dans la personne d'un certain Hans Jetzer, ouvrier tailleur, originaire de Zurzach (Argovie), admis l'automne précédent en qualité de novice. Il avait dans sa cellule la visite de la sainte Vierge, tantôt seule ou escortée d'anges, tantôt en compagnie de sainte Barbe ou de sainte Catherine de Sienne, de sainte Cécile, voire de saint Bernard. Des cellules voisines, par les trous pratiqués dans la paroi, les conventuels percevaient distinctement le son d'une voix féminine ; on pouvait même apercevoir la Vierge qui, sous la forme d'une vénérable matrone voilée, se penchait vers la couche du novice. Lors de ces visites nocturnes, disait-on, les cierges de l'église et ceux du corridor par où l'on accédait aux cellules des moines s'allumaient spontanément. Certain jour l'hostie du saint sacrement s'était trouvée rouge de sang. La Vierge avait imprimé à Jetzer les cinq plaies de la Passion, et ces stigmates, qui se mettaient à saigner chaque

[1] *Der Berner Jetzerprozess* (1507-1509) *in neuer Beleuchtung nebst Mitteilungen aus den noch ungedruckten Akten*, von Dr R. Steck, Prof. — Bern, Schmid et Francke, 1902, 87 pages. — Tirage à part de la *Schweizerische theologische Zeitschrift*.

vendredi, avaient persisté pendant trois mois et demi. Parfois, vers l'heure de midi, le frère tombait dans un état de complète insensibilité, ses membres se raidissaient ; après quoi, ayant recouvré la faculté de se mouvoir, il se mettait à représenter par une gesticulation expressive toutes les scènes de la Passion du Sauveur, depuis l'agonie de Gethsémané jusqu'à la résurrection. Un beau jour du mois de juin, celui de la fête de saint Eloge, on l'avait trouvé étendu immobile sur l'autel de la chapelle de Marie, laquelle étant fermée par une grille, il n'avait pu y être transporté, semblait-il, que par des mains invisibles, à travers les airs. L'image de la Vierge, laquelle se dressait sur cet autel, s'était mise à parler. Elle s'était plainte de ce que les hommes privaient son Fils de l'honneur qui lui est dû à Lui seul, en refusant de croire qu'elle avait été conçue, elle, dans le péché originel. Le lendemain on avait même constaté que cette image en bois avait versé des larmes de sang.

C'est à partir de ce jour surtout que la rumeur avait grandi dans la ville et au dehors. Les pères dominicains eux-mêmes, malgré l'ordre qu'ils avaient reçu des commissaires de leur provincial de garder le silence sur ces prodiges, ne purent s'empêcher, dans leurs tournées de prédication, de publier les grâces insignes accordées à leur couvent et de les présenter aux fidèles comme une preuve à l'appui de la « saine doctrine, » celle de leur ordre, concernant la conception de la Vierge Marie. Il ne faut pas oublier, en effet, que c'était là une matière à controverse très actuelle. Depuis plusieurs siècles, les deux grands ordres mendiants des dominicains et des franciscains étaient en guerre ouverte au sujet de ce point de doctrine. Les premiers, à l'exemple de Bernard de Clairvaux et de Thomas d'Aquin, soutenaient l'idée traditionnelle, incontestée jusqu'au douzième siècle, que la mère du Sauveur, bien qu'immaculée *dès sa naissance*, avait été comme tous les hommes conçue dans le péché originel, tandis que les seconds se faisaient les champions de la théorie de Duns Scot, le « Docteur subtil, » d'après laquelle c'était *dès sa première conception* dans le sein de sa mère Anne que la Vierge avait été exempte de tout péché. Les ordres rivaux se combattaient non seulement à coups d'arguments, mais à coups de miracles et d'apparitions. Brigitte, par exemple, la sainte suédoise, avait eu des révélations dans le sens du dogme franciscain ; Catherine de Sienne, au contraire, en avait eu de non moins favorables à celui

des dominicains. Cependant, dès le quinzième siècle, la balance penchait de plus en plus du côté de celle des deux doctrines qui tendait à exalter davantage la Vierge au-dessus du commun des mortels. Dans la seconde moitié de ce siècle, le général de l'ordre des franciscains, François de la Rovère, parvenu au saint-siège sous le nom de Sixte IV, sans trancher définitivement la question (il a laissé ce soin à Pie IX), avait fait un pas dans cette direction. Tout en se bornant à confirmer la fête, non pas de l'*immaculée conception* de Marie, mais de la *conception de l'immaculée* Vierge Marie, il avait défendu sous les peines les plus sévères de représenter feue la dominicaine Catherine de Sienne, qu'avait canonisée peu auparavant un de ses prédécesseurs, avec les stigmates qu'elle portait en son corps. Il est vrai qu'au bout de quelques années, en 1483, sur les instances sans doute de l'ordre très influent encore des fils de saint Dominique, peut-être aussi sous l'impression produite par l'acte d'accusation fulminé contre lui l'année précédente, en pleine cathédrale de Bâle, par l'archevêque André de Granéa (ou Krain), Sixte IV avait jugé prudent de retirer cette défense [1]. Toujours est-il que les franciscains avaient le vent en poupe, que leur dogme jouissait de la faveur populaire et que leurs concurrents devaient s'emparer avec avidité de tout ce qui pouvait servir à relever leur crédit et celui de leur doctrine à eux.

A Berne, les esprits étaient assez divisés. Parmi les gens qui se portaient en foule au couvent des dominicains pour assister au « jeu de la Passion » ou pour contempler l'image miraculeuse de la chapelle de Marie, nombreux sans doute étaient les dévots et surtout les dévotes qui s'extasiaient à la vue de ces merveilles. Mais il s'y mêlait aussi de simples curieux et pas mal de sceptiques ; car la bourgeoisie de la belliqueuse et puissante cité de l'Aar avait beau passer pour être « simple, rustique et peu docte, » elle n'était plus, en ces premières années du seizième siècle, assez naïve, assez docile, pour tout accepter les yeux fermés. Elle devint nerveuse de tout le bruit qui se faisait autour de ces moines. Elle s'irrita des moqueries que lui décochaient les Confédérés des autres cantons en disant que « ceux de Berne adoraient un garçon tailleur, qu'ils avaient un bon-dieu rouge, »

[1] Voir dans les *Deutsch-evangelische Blätter* de 1902, l'article du Dr Richard Thiele : *Papst Sixtus IV, und der Konzilsversuch des Erzbischofs Andreas von Granea*, p. 633 et 640.

etc. Les méfiances et les soupçons s'accentuèrent encore quand transpira la rumeur qu'à l'issue du service des matines d'un dimanche de septembre, Jetzer en chair et en os avait été reconnu sous les traits de la prétendue Vierge apparaissant, sur le jubé de l'église du couvent, telle qu'elle était portraiturée dans le réfectoire d'été, vêtue de blanc, ayant sur la tête une perruque blonde surmontée d'une couronne et portant à la main un chandelier à cinq branches avec les cierges allumés, et quand on apprit que le « lecteur » et le sous-prieur du monastère venaient de partir pour Rome. Que pouvaient-ils bien vouloir au pape ou au général de leur ordre? Le mécontentement public, que les religieux franciscains et certains chanoines de la collégiale de Saint-Vincent ne se seront pas fait faute d'attiser, était arrivé à tel point que le gouvernement dut sortir de son attitude expectative. Le 1er octobre 1507, le prieur Vatter, un Souabe, et Jetzer étaient mandés à l'hôtel de ville. A la suite de cette comparution, l'intéressant novice fut retenu pour être expédié dès le lendemain à Lausanne et mis à la disposition de l'évêque diocésain à qui il appartenait en première ligne d'examiner le cas. Ainsi commença un procès riche en péripéties qui ne devait pas durer moins d'un an et demi et aboutit à un résultat aussi tragique qu'inattendu.

Ce fut un drame en cinq actes. Le premier se déroula d'octobre à la mi-décembre au château épiscopal d'Aymon de Montfaucon, de l'ordre des bénédictins, lequel, au mois de juillet déjà, avait fait une descente au couvent bernois et exorcisé le prévenu pendant un de ses « jeux de la Passion. » Tout le reste de l'action se passa à Berne, et d'abord devant l'autorité civile. A la suite des dénonciations de Jetzer, jusqu'alors seul inculpé, dénonciations de plus en plus graves et affirmatives à mesure que s'était aggravée la torture, le Conseil ne tarda pas à faire mettre aux arrêts, dans leur propre couvent, ceux des pères dominicains qui paraissaient être le plus suspects de manœuvres frauduleuses. C'étaient le prieur, le lecteur Bolzhurst, le sous-prieur (sur qui semblaient peser les charges les plus lourdes) et l'économe. A partir de ce moment, le procès entra dans une phase nouvelle. Le Conseil, incompétent pour juger les membres réguliers d'une congrégation religieuse, demanda par un délégué spécial au pape Jules II de constituer un tribunal ecclésiastique.

Ce tribunal fut composé de l'évêque de Lausanne, de celui de Sion (qui n'était autre que le fameux Matthieu Schinner), et de

Pierre Siber, le provincial des dominicains de la Haute-Allemagne. Par un bref du 20 mai 1508 il reçut du saint-père des directions sur la procédure à suivre. C'était celle d'un procès en hérésie et en magie, Jetzer étant « accusé d'avoir simulé des apparitions de la Mère de Dieu, et les quatre dominicains lui ayant, dit-on, suggéré la chose. » Les juges ne devaient pas se laisser arrêter par les privilèges particuliers de l'ordre de saint Dominique et, dans le cas où les deux évêques se trouveraient en désaccord avec le provincial, l'opposition de ce dernier ne devait pas entraver la marche du procès. — Devant ce nouveau for l'affaire prit aussitôt une tournure décidément défavorable aux quatre dominicains. Après l'interrogatoire de tous les prévenus et l'audition d'une trentaine de témoins, sans avoir admis l'avocat des pères à faire de vive voix la preuve des « articles » qu'il avait produits pour leur défense, on les mit à la question pour leur arracher l'aveu des fraudes qui leur étaient imputées. Cet aveu obtenu, les juges, c'est-à-dire les deux évêques (car le provincial, suspect de partialité, ne comptait pas) ne doutèrent plus de leur culpabilité. On ne fit aucun cas de la déclaration qu'ils avaient faite, et que leur défenseur réitéra en leur nom, que si, sous l'étreinte des tourments, il leur arrivait de confesser quoi que ce soit qui leur fût préjudiciable, cela devait être considéré comme nul et non avenu. La cour tint pour dûment acquis que Jetzer, outrageusement trompé par les pères, avait agi à son insu et contre son gré, que c'étaient eux qui avaient tout fait dans l'intérêt de leur dogme de la conception de la Vierge. Toutefois, avant de prononcer leur sentence, les juges estimèrent, vu la gravité du cas, devoir en référer au saint-siège.

Après un intermède qui dura du mois de septembre 1508 au mois d'avril 1509, et pendant lequel l'ordre des dominicains mit tout en œuvre pour agir sur le pape et pour contrecarrer les actives démarches du « procurateur de la foi » que le Conseil de Berne avait délégué à Rome à l'effet d'obtenir la punition rigoureuse des coupables, Jules II prit le parti de soumettre la cause à un nouvel examen. La cour se reconstitua à Berne le 2 mai sous la présidence d'Achille de Grassis, de Bologne, évêque de Castelli, réputé très expert en droit canon. Il avait pour assesseurs ses deux confrères de Lausanne et de Sion. La revision du procès fut rondement menée. Il ne fut plus question ni de défenseurs ni de torture ; les instances verbales des deux assesseurs suffirent pour

obtenir les aveux désirés. En revanche il y eut, cette fois, une inspection des lieux et une solennelle audience des premiers dignitaires de l'Etat qui attestèrent, par la bouche de l'avoyer régnant, l'importance majeure que cette cause célèbre avait acquise pour la république de Berne. La teneur du jugement ne pouvait plus faire de doute. Il fut prononcé et exécuté le 23 mai. Les quatre pères étaient dégradés et livrés au bras séculier pour avoir : « 1° renié Dieu ; 2° teint en rouge le vénérable sacrement du corps et du sang de notre Seigneur Jésus-Christ ; 3° inventé de faire pleurer l'image de la glorieuse Vierge ; 4° marqué le frère de cinq plaies en dérision des plaies de notre rédemption. » — Quant à Jetzer, bien qu'il fût déclaré innocent de toute fraude, les trois évêques n'en jugèrent pas moins qu'étant devenu « la fable du vulgaire » il ne pouvait être toléré sans grand scandale en terre allemande, qu'en conséquence il devait être banni à perpétuité après avoir été promené, la tête affublée d'une mitre en papier, à travers les rues de la ville et mis au pilori sur la place publique.

Restait l'acte final, qui incombait de nouveau au pouvoir civil ; car on sait que « la sainte Eglise, cette mère compâtissante, ne fait mourir personne, elle ne demande qu'à pardonner et prie, pour autant que le droit le peut souffrir, qu'il soit fait miséricorde au coupable. » Ce qui n'empêche que les malheureux dominicains avaient été, par leurs juges « spirituels », déclarés coupables d'un crime qui ne pouvait être purgé que par le feu. Aussi la sentence ne se fit-elle pas attendre : le 31 mai 1509 ils subirent aux portes de la ville l'horrible supplice, aggravé encore par la maladresse du bourreau. Leur couvent eut à supporter la lourde charge des frais du procès. Ce n'est qu'à force d'économie et en réduisant le nombre des conventuels qu'il parvint à se libérer de sa dette. — Le Conseil eut moins vite fait de tomber d'accord sur la peine à infliger à Jetzer. Certains estimaient que le mieux serait de le couper en deux et d'envoyer les morceaux rejoindre les pères dans le brasier. Provisoirement on le retint en prison d'où sa mère le fit évader déguisé en femme. Les franciscains hébergèrent plusieurs jours cette victime de l'immaculée conception ; puis, après s'être caché deux mois dans une grange auprès de deux « sœurs », il vida le pays. Quelques années plus tard, les seigneurs de Berne auraient eu l'occasion de mettre la main sur lui et de lui régler son compte ; ils le laissèrent courir, jugeant

qu'il ne valait pas l'argent qu'aurait coûté ce procès supplémentaire.

II

Il n'était pas superflu, pensons-nous, de rappeler dans ses grands traits, à l'aide du travail du Dr Steck, cette lamentable histoire des quatre *jacopins* de Berne. Elle est en somme peu connue, quoique souvent citée à cause du coup sensible qu'elle porta en son temps au prestige des ordres religieux et parce qu'elle contribua pour sa part à préparer en Suisse le terrain à la prédication de la Réforme.

Mais ces malheureux étaient-ils réellement coupables du crime qu'ils ont si cruellement expié? Est-il bien certain qu'ils se soient livrés aux manœuvres frauduleuses et sacrilèges qui les ont conduits au bûcher de la Schwellenmatte? Serait-il vrai, comme le disait l'inquisiteur de Grassis en assistant à leur supplice du haut de la tour de la prévôté du chapitre, que « c'était bien fait, qu'ils auraient même mérité pis que cela? » — A Berne même, au lendemain de l'exécution, des voix s'étaient fait entendre qui révoquaient la chose en doute. Elles disaient, à ce que nous apprend un chroniqueur contemporain, que c'était « ce coquin de Jetzer » qui avait tout fait, qu'il était arrivé aux « pieux pères » ce qui était arrivé naguères à Florence au « très savant et saint prophète de l'ordre des prédicateurs, Jérôme Savonarole, » qu'on leur avait fait « grand tort et violence. » Mais ce n'était là que l'opinion d'une petite minorité, bientôt étouffée et oubliée. Dès lors, et jusqu'il y a environ vingt ans, personne ne songea plus à mettre en doute la justice du jugement qui les avait frappés. Tous ceux qui ont écrit sur ce sujet s'en sont rapportés en bonne confiance soit au récit du chroniqueur tout à l'heure mentionné, Valerius Anshelm, dont le manuscrit a servi de source aux *Annales* de Michel Stettler (1627), soit à celui, plus hostile encore, du franciscain Thomas Murner, le satirique bien connu, que J.-J. Hottinger a reproduit dans l'original latin au cinquième volume de sa *Historia ecclesiastica Novi Testamenti.*

C'est en 1884 seulement qu'on a commencé à y regarder de plus près, et cela à l'occasion de la publication, dans les *Archives de la Société d'histoire du canton de Berne* (tome XI), des *actes* mêmes *du procès*, dont une copie vidimée s'est conservée dans un gros in-folio des archives d'Etat (l'original se trouve sans

doute au Vatican). L'auteur de cette publication, malheureusement inachevée, feu Georges Rettig, alors sous-bibliothécaire de la ville de Berne, fut amené, par un examen attentif du dossier, à cette conviction que Jetzer n'avait pas été, comme on se le figurait sur la foi de l'histoire traditionnelle, l'instrument passif et candide des machinations de ses supérieurs. Une partie tout au moins de la faute, pensait-il, devait retomber sur ce personnage d'une moralité fort sujette à caution. Les pères avaient bien commencé par le mystifier, mais ensuite il leur avait rendu avec usure la monnaie de leur pièce. — C'était un premier pas.

Plus récemment, en 1897, un historien catholique allemand, le Dr Nicolas Paulus, en a fait un second. Tirant des prémisses posées par l'érudit bernois les dernières conséquences, il n'hésita pas à taxer hautement d'*erreur judiciaire* le jugement prononcé et exécuté à Berne en mai 1509. Son verdict se fondait non seulement sur les actes du procès, pour autant qu'ils ont paru dans les *Archives* bernoises, mais principalement sur un document capital qui avait échappé à Rettig et qui est en effet devenu rarissime ; à Berne même il n'en existe aucun exemplaire. Nous voulons parler du *Defensorium*, qui doit avoir été publié, sans indication de lieu, à peine deux mois après la catastrophe. Ce petit in-quarto renferme le récit simple et, tout porte à le croire, véridique des moines eux-mêmes, ainsi que du prieur des dominicains de Bâle, récit composé au cours même des événements jusque vers la fin de février 1508. Il en résultait, telle est la conclusiou du Dr Paulus, que les quatre pères étaient innocents, que le seul vrai coupable était le tailleur et frère-lai Hans Jetzer.

On comprend l'effet de surprise, je dirai presque de stupeur, produit à Berne et ailleurs par une thèse aussi invraisemblable, diamétralement opposée à une « vérité historique » qui semblait établie depuis quatre siècles. La brochure de l'historien allemand [1], malgré son argumentation serrée, sa tenue objective, son ton de victorieuse assurance n'éveilla d'abord, dans le public protestant surtout, que des sentiments de méfiance et d'incrédulité. Ces sentiments ne semblaient que trop justifiés. Le Dr Paulus n'appartenait-il pas à l'école du fameux Janssen, dont l'historiographie savante et sagace, mais éminemment tendancieuse, est au service des intérêts ultramontains ? La même tendance ne se

[1] *Ein Justizmord an vier Dominikanern begangen, aktenmässige Revision des Berner Jetzerprozesses vom Jahre 1509*, Francfurt a. Main, 1897. 42 pages.

retrouvait-elle pas dans cette tentative de réhabiliter les quatre malheureux dominicains ?

Cependant la méfiance ne vaut pas quelques bons arguments. On ne pouvait méconnaître le sérieux du travail condensé dans cet opuscule de quarante-deux pages. Et puis, le même historien, tout catholique romain qu'il est, n'a-t-il pas donné plus d'un gage de son impartialité historique, soit en réfutant la légende, réchauffée naguère par un zélote ultramontain, du suicide de Luther, soit par son récent ouvrage sur Tetzel, le commis-voyageur en indulgences ? Il valait donc la peine de soumettre la question à un examen renouvelé en mettant à contribution tous les matériaux et documents disponibles. Cette revision du procès ne pouvait mieux se faire qu'à Berne même. Aussi est-ce un savant bernois, un professeur de la Faculté protestante de théologie, M. Rodolphe Steck, bien connu par ses travaux de critique du Nouveau Testament et par d'autres publications historiques, qui, voulant en avoir le cœur net, s'est mis en devoir de reprendre toute la question *ab ovo*. Dans ce but il s'est entouré de tous les moyens d'information qui lui étaient accessibles, il a surtout étudié à fond et dans son entier le dossier manuscrit déposé aux archives de Berne, dont le Dr Paulus ne connaissait que la portion publiée dans les *Archives de la Société d'histoire*, c'est-à-dire à peine le tiers du volume. Et quel a été le résultat de cette scrupuleuse enquête ? C'est que, pour nous servir des propres termes de l'auteur, « les actes renferment à la vérité certaines choses qui peuvent servir à rectifier les allégations du Dr Paulus, mais qu'il s'en trouve en bien plus grand nombre qui confirment sa manière de voir » (page 3).

Le résultat ainsi formulé s'imposera, croyons-nous, à quiconque prendra la peine de lire l'exposé de M. Steck, de peser en particulier les motifs qu'il fait valoir dans les deux derniers chapitres intitulés : *Die Schuldfrage* et *Der wahre Hergang*, « la question de culpabilité » et « la manière dont les choses se sont passées en réalité. » Malgré les points qui restent obscurs et qu'éclairciront peut-être un jour, du moins en partie, les documents encore inédits que détiennent les archives du Vatican et celles de l'ordre des dominicains, il ressort dès aujourd'hui, avec une clarté suffisante, de l'étude critique du Dr Paulus, contrôlée et complétée par les investigations pénétrantes du théologien bernois, que c'est bien « ce coquin de Jetzer » qui a été le principal acteur dans

la sinistre comédie qui s'est jouée en 1507 dans le couvent et l'église des frères prêcheurs de Berne.

Acteur est bien le mot ; car déjà avant son entrée au couvent, ce garçon tailleur avait donné des preuves de ses talents mimiques, spécialement de sa virtuosité dans l'art de contrefaire des voix de femmes. S'il est démontré, et malgré ses dénégations il n'y a pas à en douter, que l'apparition sur le jubé de l'église de la Vierge couronnée était bien son œuvre, il n'y a aucune raison de ne pas lui attribuer la paternité des autres prétendus miracles. Les seules questions qui puissent se poser, c'est de savoir, d'abord, s'il n'a pas eu un ou plusieurs complices demeurés inconnus, ne fût-ce que pour allumer les cierges qui brûlaient dans le corridor chaque fois que la cellule de frère Jean était soi-disant honorée d'une visite d'enhaut (M. Steck est disposé à soupçonner l'une ou l'autre des « sœurs » auprès desquelles Jetzer trouva une retraite après son évasion) ; et ensuite, s'il suffit, pour expliquer certaines de ses mises en scène, de s'en tenir à sa puissance de simulation, ou si, comme le pense M. Steck, il faut recourir à la faculté qu'aurait eue le délinquant de se mettre par autosuggestion dans des états hypnotiques ou extatiques. Quant aux cinq plaies, il n'y a que la première, celle de la main droite, qui paraisse avoir été un peu sérieuse ; les autres étaient plutôt de fortes égratignures, soigneusement entretenues au moyen de la couleur rouge qui servit aussi à teindre l'hostie et à peindre les larmes versées par l'image de la Vierge. — Le fripon se l'était procurée auprès du prosélyte juif Lazare, coloriste de son métier, qui séjourna une quinzaine de jours dans le couvent pour enluminer les livres de la bibliothèque. Le fait est qu'à un moment donné ces « stigmates » avaient disparu comme par enchantement.

Ce qui est plus difficile à comprendre, c'est la crédulité des bons pères, cette naïveté frisant la bêtise, sur laquelle le rusé compère n'a spéculé qu'avec trop de succès dans l'immodéré désir qu'il avait de jouer un rôle et de faire valoir son obscure personne. Suffit-il, pour expliquer cet état d'âme, de dire qu'ils étaient les enfants de leur temps, nourris, saturés de toute la superstition du moyen âge ? Ils y étaient plongés jusqu'au cou, cela est certain ; leurs dépositions dans l'enquête et les récits du *Defensorium* en fournissent preuve sur preuve. Les actes du procès offriraient à cet égard une mine fructueuse aux historiens de la culture, ou plutôt de l'inculture humaine. Mais il n'y a pas

que cela. Quoi qu'en dise le Dr Paulus, — et c'est un des points où se trahit chez lui la « tendance », — ce qui a permis de les mystifier à ce point, ce qui les a disposés à se laisser duper par tout cet appareil d'apparitions et de miracles, c'est que le rusé novice avait su entrer en plein dans leurs vues, c'est qu'il faisait parler, voire même dogmatiser la sainte Vierge selon saint Bernard et Thomas d'Aquin. C'est que, en un mot, les intérêts de leur ordre étaient en jeu et que, dès lors, ils ne demandaient pas mieux que de croire sans y regarder de trop près. Mais c'est aussi ce qui a contribué pour beaucoup à leur perte. De les voir si empressés à exploiter au profit de leur dogme particulier des révélations qui se trouvèrent n'être que duperie, quiconque était mal disposé envers eux devait être porté à conclure qu'ils les avaient eux-mêmes, sinon mises en œuvre, du moins suggérées et provoquées.

Un autre point où le catholique romain qu'est le Dr Paulus montre le bout de l'oreille, c'est quand il affirme que la condamnation des quatre moines est imputable au gouvernement de Berne. La vérité, comme le dit très bien M. Steck, est qu'on n'a pas le droit de faire retomber la responsabilité de la tragique issue qu'a eue ce procès sur l'un seulement des « facteurs » qui ont eu à y intervenir. « Tous y ont coopéré : pape, tribunal ecclésiastique, conseil, bourgeoisie, sans oublier les accusés eux-mêmes » (page 84). La bourgeoisie y a eu sa part par la pression que son attitude menaçante a exercée sur le gouvernement. Le gouvernement, par le fait que c'est lui, sur la base des dénonciations de Jetzer, qui a procédé à l'arrestation des quatre conventuels, qui a insisté auprès du pape pour obtenir l'institution d'un tribunal ecclésiastique et prêté ensuite son bras à l'exécution de la sentence. Le pape, par la manière dont il a composé le tribunal et les instructions qu'il lui a données. Le tribunal, par les irrégularités de sa procédure, par la manière partiale et superficielle dont il s'est acquitté de son mandat, par l'étonnante facilité avec laquelle il a accueilli la version inventée par le premier inculpé (et cela malgré les variations et les incohérences de ses dépositions, malgré la répugnance manifeste que lui inspirait le personnage) et finalement par le verdict qu'il a prononcé. Les accusés eux-mêmes, enfin, — il est certain que s'ils avaient les apparences contre eux, ce n'était pas sans leur propre faute. Quand, après s'être laissé béatement mystifier pendant plusieurs mois, ils eurent enfin dé-

masqué le fourbe, au lieu de le désavouer publiquement, ils s'étaient contentés de lui infliger une légère pénitence, n'ayant d'autre souci que d'étouffer l'affaire dans le but de sauvegarder la réputation de leur couvent. Cette indulgence intéressée n'a servi qu'à enhardir le vrai coupable et à le pousser, en vue de sauver sa peau, à changer audacieusement son rôle d'accusé en celui d'accusateur. Le voyage à Rome de deux des pères, précisément à ce moment-là, devait nécessairement éveiller l'attention et ne pouvait faire naître que des suppositions fâcheuses. Nous ne parlerons pas de la faiblesse dont les quatre prévenus firent preuve pendant la torture, — qui aurait le courage de leur jeter la pierre? Du moins, lors du premier procès, avaient-ils fait les plus expresses réserves sur la valeur des « aveux » qui leur seraient arrachés par ce moyen barbare et illusoire de faire jaillir la vérité. Mais que dire de leur contenance devant le tribunal de revision? Là, sans même recourir aux moyens extrêmes, on réussit par la simple persuasion à leur faire dire tout ce qu'on voulut. Il fallait qu'ils fussent arrivés à un degré de dépression physique et de défaillance morale telle que tout ressort, toute force de résistance était brisée en eux. Qui sait même, — pareil phénomène de suggestion ne serait pas sans exemple, — qui sait s'ils n'en étaient pas arrivés à se croire effectivement coupables? Ainsi donc, si, comme il n'est plus guère possible d'en douter, erreur judiciaire il y a eu, tous en ont été complices à quelque degré. Mais la plus grande part de la faute ne revient pas au gouvernement de Berne. Il a mis tout le procès en branle et a eu le dernier mot à dire, mais la parole décisive, ce n'est pas lui qui l'a prononcée, c'est bien l'autorité ecclésiastique.

Le Dr Steck termine son mémoire par une page qui mérite d'être reproduite *in extenso*. Elle résume en termes élevés les réflexions qui s'imposent en présence d'un drame comme celui-là.

« Il résulte de notre étude que c'est bien l'erreur et l'injustice qui ont eu le dessus dans ce procès. Mais si les quatre pères, ces victimes à tout prendre innocentes d'une erreur judiciaire, sont dignes de notre entière sympathie, il n'en demeure pas moins que dans leur destinée se révèle quelque chose de cette justice supérieure de l'histoire qui peut errer dans les détails, mais pour rester toujours vraie à prendre les choses dans leur ensemble. Que de milliers d'hommes et de femmes innocents l'ordre des dominicains, cet appui par excellence de l'Inquisition, n'a-t-il pas

sur la conscience ! De combien de maux les membres de cet ordre, les inquisiteurs Henri Institoris et Jacob Sprenger avec leur *Malleus maleficarum* de l'an 1487, n'ont-ils pas été les auteurs ! Et maintenant, voilà qu'à ce même ordre, à cet *inquisitor hæreticæ pravitatis*, échoit à l'issue du moyen âge le sort de devoir retrancher de son corps, comme des membres pourris, et livrer au bras séculier pour être brûlés, quatre de ses propres ressortissants déclarés coupables de cette même *hæretica pravitas* ! N'y a-t-il pas là une justice expiatrice du plus grand style ? (L'auteur ajoute en note : L'ironie de l'histoire a voulu que le provincial Pierre Siber, qui fut impuissant à sauver ses frères dans ce procès en hérésie, fût lui-même revêtu de l'office d'inquisiteur !)

» Mais, continue l'historien bernois, l'histoire pourvoit aussi à ce que l'injustice ne prévale pas à tout jamais. Ce que ces moines avaient consigné par écrit afin de posséder un témoignage des choses merveilleuses dont leur couvent avait été gratifié, ce que leur ami, le prieur de Bâle, avait noté jour après jour au sujet de ses observations faites sur les lieux, s'était conservé, et ce fut un adversaire qui, peu après, le livra à l'impression, tout en s'inscrivant en faux contre le contenu de ce *Defensorium*. Cet écrit se dresse comme un ilôt solitaire au milieu du déluge de littérature provoqué par le procès de Jetzer, et, à moins que tout ne nous trompe, pour trouver la terre ferme de la vérité, c'est là qu'il faut la chercher. Aussi est-ce cet écrit qui a permis de nos jours de dégager cette cause célèbre de l'enveloppe fantastique dont la superstition du moyen âge l'avait recouverte au point que personne n'était plus en mesure d'en discerner les traits véritables. C'est ainsi que, sur ce point aussi, la lumière s'est faite. Et les voix timides qui, alors déjà, désignaient les malheureux comme des martyrs, mais furent étouffées par le chœur unanime de l'opinion populaire, se sont trouvées finalement avoir raison. »

H. Vuilleumier.

REVUES

Revue néo-scolastique

Février 1902.

M. de Wulf : Kantisme et néo-scolastique. — *G. Lechalas :* Les fondements de la géométrie à propos d'un livre récent. (Suite et fin.)— *E. Lanusse :* Quelques réflexions d'un moliniste.— *D. Nys :* La divisibilité des formes essentielles.— *S. Deploige :* L'émancipation des femmes. — Mélanges et documents : *Th. Golliez :* Lettre du Japon. (Suite et fin.) — Nécrologie. (Rod. Kœnig, Tiberghien, Aug. Sabatier.) — La traduction française de la terminologie scolastique. — Comptes rendus.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

1902, première livraison.

Alb. Dieterich : Les mages d'Orient. — *J. Kreyenbühl :* Le lieu de la condamnation de Jésus. — *W. Bousset :* Relation entre la plus ancienne Sibylle juive et la Sibylle chaldéenne, avec de nouvelles observations sur le caractère syncrétique de la littérature néo-judéenne. — *H. Holtzmann :* Dérangements et transpositions dans le quatrième évangile. — *Corssen :* L'année de la mort de Polycarpe. — *A. Harnack :* Rom. I, 7. — *Nestlé :* Un fragment syriaque du protévangile de Jacques. Le Saint-Esprit tragédien.

Theologische Studien und Kritiken

Seconde livraison.

Clemen : L'Ancien Testament chez saint Paul. — *Wiegand :* Un précurseur de l'homiliaire de Paul. — *Ryssel :* Les nouveaux fragments hébreux du livre de Sirach et leur provenance. (Suite.) — *W. Köhler :* Influence de la Postille de la Wartbourg, de Luther, sur la Postille d'Ant. Corvinus. — La découverte de la salle du trône de Nébukadnetsar (d'après les communications de la Société orientale allemande.) — Bulletin.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

XXIII vol., 1re livraison.

von Dobschütz : Joseph d'Arimathée. — *Kentenich :* Les manuscrits de « l'Imitatio Christi » et la question de savoir si Thomas en est l'auteur. — *Gottschick :* Etudes sur la doctrine de la réconciliation au moyen âge. II. — *Reichmann :* La « methodus dirigendæ intentionis « est-elle un principe de la morale des Jésuites ? — *Burn :* Nouveaux textes relatifs à l'histoire du Symbole apostolique. — *Gœtz :* La règle du tiers-ordre. — *Kalkoff* : Contribution à l'histoire de la fondation du nouveau « Stift » à Halle. — *Friedensburg :* Contributions à la correspondance des savants catholiques d'Allemagne au siècle de la Réformation. (Suite.)

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Seconde livraison.

von Gall : L'enseignement religieux de l'Ancien Testament dans les écoles du degré supérieur. — *E. Tröltsch :* Problèmes fondamentaux de l'éthique, II.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

1902, premier fascicule.

Liebmann : Le texte de Esaïe XXIV-XXVII. — *Krauss :* L'obèle dans le texte masorétique. — *Matthes :* Les Psaumes et le service du Temple. — *Jacob :* Les éléments hébreux dans le dialecte (araméen) des chrétiens de Palestine. — *Bacher :* Une prétendue lacune dans le savoir hébraïque de Jérôme. — *Jastrow :* L'usage de découvrir le bras et l'épaule en signe de deuil (en anglais). — *Kaminka :* Suscriptions de Psaumes en ancien arménien. — *Smend :* Contributions à l'histoire et à la topographie du pays à l'orient du Jourdain. — *Le même :* Miscellanées : Jug. XVI, 13, 14 ; XVIII, 31. — *Schulthess :* Miscellanées sur l'araméen biblique. (Esdr. V, 16; VII, 20; Dan. II, 32; II, 43; IV, 8, 17.) — *Wildeboer :* La plus ancienne signification de la racine צדק. — *Nestlé :* Miscellanées. — Bibliographie.

Zeitschrift des Deutschen Palæstina-Vereins.

Vol. XXIV, quatrième livraison.

R. Röhricht : La carte de la Palestine de Bernhard von Breitenbach (1483) ; avec trois planches. — *L. Bauer :* Chansons bédouines à la louange du bon cheval. — *J. Strzygowski :* La mo-

saïque représentant Orphée, récemment découverte à Jérusalem. Avec planche et illustrations. — *Guthe :* Otto Kersten. Nécrologie. — *J. Goldziher :* Remarques sur Christie : Le dialecte de la population rurale de la moyenne Galilée. — Bulletin bibliographique.

Neue kirchliche Zeitschrift

Février.

Ihmels : La tâche de la dogmatique à la lumière de son histoire. — *M. v. Nathusius :* La mission de l'Eglise en face du mouvement ouvrier. (Fin.) — *Haussleiter :* Le sermon de Novatien sur les éclaireurs (Nomb. XIII) dans sa tradition directe et son remaniement par Césaire d'Arles. — *R. Steinmetz :* Baptême et régénération. (Suite.)

Mars.

Kaiser : Les confessions de Rudelbach (théologien luthérien, † 1862) sur ses études théologiques. — *W. Lotz :* L'alliance du Sinaï, IV. — *Fr. Hashagen :* Bernard de Clairvaux hymnographe. — *R. Steinmetz :* Baptême et régénération. (Fin.) — *Wohlenberg :* Gloses sur la Ire épître de Jean. IV.

Avril.

Horn : La résurrection corporelle du Seigneur. Revue critique. — *Haussleiter :* Le passage 2 Cor. V, 21, dans les sermons de Novatien. — *Stocks :* L'évangile de Pierre, I. — *Warmuth :* Eloquence et style selon Pascal.

Monatsschrift für die kirchliche Praxis

N. B. Chaque livraison s'ouvre par des Notes bibliographiques, et se termine par une Chronique ecclésiastique du professeur *O. Baumgarten*, de Kiel.

Janvier 1902.

Baumgarten : Vie vraie. Sermon pour le jour de l'épiphanie sur Jean V, 24-26. — *Osk. Michael :* « Subjectivisme » et « critique » dans l'instruction religieuse. — *W. Richter :* La « tâche de l'époque actuelle » selon R. Eucken. — *Sulze :* Architecture sacrée évangélique. — *M. B. :* Des soins à vouer à la jeunesse.

Février.

L. Jacob : Loi et évangile. Esquisse de sermon sur Mat. XX, 1-15. — *Bassermann :* De la tractation homilétique de l'idée de la parousie, d'après 1 Thes. IV, 13 à V, 11. (Suite.) — *F. N. :* Grandes et petites choses. — *M. Grote :* Réflexions sur l'exercice de ce qu'on appelle la discipline ecclésiastique. — *F.-Mich. Schiele :* Nous est-il encore permis de rester chrétiens ? (A propos d'une conférence théologique publiée sous ce titre par le prof. Heinrici, de Leipzig.)

Mars.

Niebergall : Examen et confirmation. — *F. N. :* Souffrances substitutives. — Un pasteur de campagne thuringien : Mon voisin. Contribution à la psychologie du paysan. — *Traub :* Tâches de l'apologétique.

Avril.

Rittelmeyer : Sermon d'ascensiou sur Marc XVI, 19. — *Baumgarten :* Notre fête de l'ascension (à nous modernes). — *F. N.* : Questions du samedi. — *Wolferts :* A propos de la question de la confirmation. — *W. Förtsch :* De l'utilité qu'il y a à s'occuper de l'histoire locale des paroisses de campagne.

Rivista Cristiana

Janvier.

G. Luzzi : A l'œuvre ! 1902. — *G. Grilli :* Un évangéliste aux prises avec le socialisme. — *Janni Ugo :* Spiritisme et christianisme. II. La religion spirite. — *Fil. Ern :* La conférence de M. Brunetière à Genève. — *E. Comba :* Réplique à M. Taglialatela au sujet de la crédibilité de l'histoire. (Fin.) — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : Usage et abus du vin. — *A. Leti :* Revue du mois. — *Tummolo :* Lettre à la Rédaction sur le spiritisme. — Extraits des Revues. — Notes diverses.

Février.

J. Ugo : Spiritisme et christianisme. III. La base d'argile de la religion spirite. — *E. Bosio :* La parabole de l'économe infidèle et le machiavellisme. — *G. Luzzi :* Will. Johnston Ford. — *A. Colani :* Pour l'avancement des études bibliques (à propos d'un article du « Mattino » de Naples). — *E. Meynier :* Considérations préliminaires sur la question sociale. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : Jude 4 et 1 Pier. 2, 8. — *G.-B. Salviati :* Revue du mois. — Revues, etc.

Mars.

E. Comba : Notes sur la vie de Charles-Albert. III. Notes autographes sur sa régence (mars 1821). — *M. Falchi :* Le refuge « Re Carlo Alberto. » — *L. Colani :* Victor Hugo. — *Janni Ugo :* Spiritisme et christianisme. IV. Religion spirite et contradictions spirites. — *G. Luzzi :* Eclaircissements bibliques : L'omission de Dan dans Apoc. VII. — *Salviati :* Revue du mois. — Revues, etc.

Avril.

Enrico Pons : Vie et matière. — *J. Ugo :* Spiritisme et christianisme. V. Digression sur le satanisme. Kardec et le contrôle spirite général. — *B. Bosio :* Adolphe Monod. — *Giov. Rochat:* L'abstinence de toute boisson alcoolique est-elle contraire à l'Ecriture sainte ? Réplique à l'article de M. Bosio sur l'usage et l'abus du vin. Avec réponse de *E. Bosio.* — *A. Leti :* Revue de quelques livres récents (publiés en Italie). — *G. Grilli* : Tactique chrétienne. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : Satan a-t-il jamais été au ciel ? — *Salviati :* Revue du mois. — Revues, etc.

Revue internationale de théologie

Janvier-mars 1902.

La Rédaction : Réponse à M. le professeur Gussew, de l'académie de Kasan. (All.) — *Herzog :* Saint Jean Chrysostome et la confession. Réponse à M. l'évêque Egger de Saint-Gall. (Trad. de l'all.) — *E. Michaud :* Saint Grégoire de Nysse et l'apocatastase. — *Le même :* L'erreur par les mots. — *Lias :* Le corps de Christ. (Une enquête sur l'institution et la doctrine de la sainte communion, par l'évêque Gore.) — *D. Kyriakos :* Le système des Eglises orthodoxes autocéphales. I. (All.). — *J. Richterich :* Le pape Nicolas Ier (All.) — *E. Michaud :* Encore la discussion avec les théologiens romanistes. — Bibliographie théologique. — Petites notices. — Chronique théologique et ecclésiastique.

Avril-juin.

E. Michaud : Le bilan théologique du XIXe siècle en France. — *Le même :* Saint Maxime le confesseur et l'Apocatastase. — *Kyriakos :* Le système des Eglises orthodoxes autocéphales. (All.) — *A. Kiréeff :* Les Eglises nationales. Réponse à M. Brunetière. — *Anglicanus :* Anglicana. (Angl.). — *A. Chrétien :* Les congrégations religieuses. — *Schirmer :* Le martyre des Uniates en Galicie. (All.) — Variétés : *Herzog :* Quelques études récentes sur la pénitence. (All.) — *E. Michaud :* La méthode de la théologie d'après M. l'archevêque Mignot. — *Keussen :* Théologie et métaphysique. A propos du récent ouvrage du Dr G. Wobbermin. (All.) — *A. Denk :* Le pape Léon XIII figure-t-il, oui ou non, sur l'Index ? (All.) — Bibliographie, etc. — *La Rédaction :* Nouvelles explications en réponse à M. Gussew, professeur à l'académie de Kasan. (All.)

LES ORIGINES DE L'ESSÉNISME

PAR

EDMOND STAPFER

professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris.

I

Les personnes qui s'occupent d'histoire religieuse trouveraient difficilement un champ d'études plus intéressant à explorer que celui que leur offre la Palestine au moment même de l'apparition du christianisme.

Transportons-nous à l'époque où Jésus vivait à Nazareth avant son ministère; nous sommes en présence d'une extraordinaire fermentation d'idées, créant et entretenant une quantité de tendances diverses.

A côté des Sadducéens, peu nombreux, haïs du peuple, sans autorité morale, sans influence et sans avenir, à la fois peu religieux et très conservateurs, n'ayant point de piété personnelle, qui ne tiennent à la croyance officielle que par intérêt, qui ne sont craints que parce qu'ils sont maîtres du Temple et du Sanhédrin, et qu'ils ont la force et le pouvoir juridique, mais qui vivent de l'autel et disparaîtront avec lui; à côté des Sadducéens, quantité négligeable, voici les Pharisiens, autrement nombreux et puissants. Il y en a de plusieurs sortes et leur esprit a pénétré partout. La majorité des bourgeois de Jérusalem, personnages sensés, calmes, aimant leur religion, dévots même, mais sans imagination, leur appartient.

Parmi eux, et de leur nombre, un petit groupe, plus

libéral, est d'avis de n'imposer que le Sommaire de la Loi aux Païens qui se feront Juifs et de n'exiger d'eux aucune des obligations rituelles, ordonnées par Moïse. Ce sont les avancés, ils forment la gauche et même l'extrême gauche du parti.

A droite, sont les Pharisiens décrits par le Talmud. Il y en a sept espèces. Les six premières sont composées de fanatiques au bigotisme hypocrite et faux; la dernière seule a des principes moraux et peut être approuvée.

Parmi les Pharisiens, il faut remarquer encore les Zélotes, ceux qui se soulèveront en l'an 66; violents et exaltés, ils s'occupent plus de politique que de religion.

En dehors du Pharisaïsme, voici les Ebions, les humbles, les πτωχοὶ, qui soupirent et espèrent, pleins de confiance en Dieu et attendent, les yeux levés au ciel, le signe précurseur de l'apparition du Royaume.

Enfin, car il y a vraiment de tout au premier siècle, voici des moines enfermés dans des couvents; ce sont les Esséniens. Les Esséniens ont, en dehors de leurs cloîtres, des affiliés dans toutes les villes et qui se rattachent à l'ordre sans en pratiquer toutes les règles, comme plus tard certains ordres religieux parmi les chrétiens.

Tout ce monde, aux tendances si diverses, n'a qu'une préoccupation: la venue du Royaume de Dieu. Chacun l'attend; chacun le croit très prochain; et c'est à se préparer à son apparition que chaque parti, sauf le Sadducéen, travaille de toutes ses forces.

Le christianisme paraît alors, au sein même de cette société juive dont la pensée unique est obsédante, et dont les aspirations religieuses se manifestent sous tant de formes différentes.

Or, s'il est une question importante entre toutes c'est celle-ci: comment est né le christianisme? quelles ont été les sources de l'enseignement de Jésus?

Nous savons très bien d'où vient l'Eglise chrétienne avec ses doctrines et ses cérémonies. Nous connaissons les fondations de ce magnifique édifice. Dès le premier siècle, a com-

mencé de se faire une union très curieuse et très certaine entre les croyances messianiques juives et les spéculations platoniciennes. C'est de là que sont sortis les dogmes chrétiens avec leurs contradictions et leurs mystères. Mais ces fondations sur quel sol reposaient-elles? D'où venait le christianisme de Jésus lui-même? Ici, il faut chercher en Palestine; car Jésus n'a certainement rien emprunté directement ni au monde grec, ni au Judaïsme alexandrin. Il a été purement palestinien et n'est point sorti de son pays.

Mais il a inévitablement subi certaines influences palestiniennes. Quelles étaient ces influences? Le monde juif et le monde grec ne s'étaient-ils pas déjà rencontrés? Les Esséniens ne seraient-ils pas précisément les représentants de la philosophie alexandrine (comme le croit Friedländer) ou peut être grecque, pythagoricienne (comme le croit Schürer) au sein du Judaïsme palestinien? Si Jésus leur a fait des emprunts, ne se trouverait-il pas que son Evangile, celui des tout premiers jours, était déjà imprégné d'Alexandrinisme ou de philosophie grecque? C'est ici que se pose, dans toute sa gravité, le problème des origines de l'Essénisme.

II

Il est malheureusement très obscur; toutes les suppositions ont été faites; aucune n'est satisfaisante et la question, après bien des recherches et des hypothèses, reste très embrouillée. Peut-être est-elle insoluble?

Hilgenfeld a parlé d'abord du Bouddhisme, ensuite du Parsisme, ainsi que Lightfoot et Wellhausen. Zeller a cru au Pythagorisme; j'ai dit que Schürer l'admet aussi, et que Friedländer explique tout l'Essénisme par la philosophie alexandrine juive. Conybeare et Wellhausen (deuxième opinion) indiquent diverses origines grecques. Lucius rejette toute origine extrapalestinienne et croit que l'Essénisme sort du Pharisaïsme. Les trois opinions les plus récentes sont celle de Schürer (*Zeitgeschichte*, 3e édition, 2e volume, p. 576 et suiv.) celle de Friedländer (*Revue des études juives*, tome

XIV, année 1887), et celle de Lucius (*l'Essénisme dans ses rapports avec le Judaïsme*, Strasbourg 1881).

Aucune de ces trois opinions ne se défend par des arguments irrésistibles. Celles de Schürer et de Friedländer sont de pures hypothèses et restent, à mes yeux, sans fondement. Je crois que, dans l'impossibilité où nous sommes de trouver à l'Essénisme une origine extrapalestinienne, la solution de Lucius demeure la seule acceptable, au moins provisoirement et dans l'état actuel de la science. Il suffit qu'aucune objection décisive ne s'élève contre elle pour qu'elle soit admissible. Je dis admissible, rien de plus. On peut admettre que les Esséniens ont été tout simplement des Pharisiens hérétiques.

Je ne prétends pas d'ailleurs le prouver, après Lucius, dans les pages qui suivent. Je viens de dire que son opinion ne se justifie guère plus que celle de ses contradicteurs; mais elle a l'avantage de laisser la question dans l'état et d'être, en quelque sorte, négative. L'extrême faiblesse des deux thèses qu'on lui oppose: Schürer (origine pythagoricienne) Friedländer (origine alexandrine) lui permet de subsister. On ne peut démontrer qu'elle soit fausse et c'est cette faiblesse des adversaires de Lucius que je voudrais faire ressortir.

Sur Schürer je serai bref; il l'est lui-même, et beaucoup trop, sur une aussi grave question. On est confondu qu'un théologien de la valeur de Schürer, un critique aussi scrupuleux, un savant d'une telle conscience et d'une telle perspicacité, n'ait pas plus sérieusement traité le problème des origines de l'Essénisme, et surtout n'ait pas l'air de soupçonner son importance. Pour lui les Esséniens sortent du Pythagorisme et pourquoi? parce qu'on peut relever entre l'Essénisme et le Pythagorisme des ressemblances superficielles: par exemple, recherche de la purification du corps et de la sainteté de l'âme, ablutions, abstinence de tout ce qui est satisfaction des sens, célibat, vêtements blancs, anthropologie dualiste, etc., et voilà l'origine de l'Essénisme démontrée, ce n'est pas plus difficile que cela. L'éminent critique n'oublie qu'une chose, une vérité fondamentale, c'est

qu'en histoire les ressemblances n'impliquent pas toujours des emprunts. Je montrerai tout à l'heure comment s'expliquent très naturellement celles qu'il relève. Je me borne à dire ici que si les assertions de Schürer n'étaient pas défendues par l'autorité qui s'attache au nom de leur auteur, personne n'en tiendrait aucun compte.

Friedländer est un adversaire autrement sérieux ; il défend sa thèse avec conviction ; l'appuie sur des arguments ; lui consacre un énorme article, presque un livre. Il vaut d'autant plus la peine de l'étudier que son opinion fait autorité dans le rabbinat. Friedländer est considéré par tous les savants israélites contemporains, comme ayant résolu le problème posé.

Mon seul but est de montrer que ceux-ci se trompent et qu'il n'a pas trouvé la vraie solution. Ce but est bien modeste ; mais rien n'est inutile quand il s'agit de jeter un peu de lumière sur un détail quelconque de l'histoire des Juifs de Palestine au premier siècle.

III

Friedländer, je l'ai dit, s'est efforcé de prouver l'origine judéo-alexandrine de l'Essénisme. Sa première assertion consiste à soutenir que les Esséniens parlaient grec. S'il était possible d'en faire la preuve, s'il était possible de démontrer que, d'une part, les moines des bords de la mer Morte parlaient le grec, et que, de l'autre, dans le reste du pays, on ne le parlait pas, leur isolement s'expliquerait, ainsi que beaucoup de leurs doctrines et il y aurait, par là même, au moins une présomption en faveur d'une origine alexandrine ; ou, du moins, une des difficultés, que soulève la question de l'origine de l'Essénisme, serait levée ; car si les Esséniens ne parlaient que l'hébreu, il est plus que probable qu'ils n'avaient aucune attache avec Alexandrie et, en général, avec la philosophie grecque.

La remarque de Friedländer a donc sa valeur, mais il reste à en faire la preuve. Or il se borne à faire observer que

Philon et Josèphe parlaient la langue grecque, et que c'est précisément eux qui décrivent les Esséniens, tandis que les Talmuds, qui sont écrits en hébreu, les ignorent. Il en conclut qu'ils parlaient grec et avaient été élevés à l'école de la sagesse alexandrine. Leur langue, ajoute-t-il, les condamnait à rester à l'écart.

Il m'est impossible de voir là, même l'ombre d'une preuve que les Esséniens parlaient grec. Josèphe décrit aussi les Pharisiens et les Sadducéens et ceux-là ne parlaient pas grec au moins habituellement. Si les Esséniens vivaient à l'écart, c'est que leurs tendances monacales les y condamnaient et ce n'est nullement parce qu'ils parlaient une langue inconnue autour d'eux. D'ailleurs, le grec était peut-être plus répandu en Palestine qu'on ne le croit généralement, et la question des idiomes parlés sur le territoire de la Terre Sainte au premier siècle est des plus difficiles à résoudre. Le grec était certainement blâmé et même abhorré par plusieurs ; mais cela n'empêchait pas qu'il ne fût connu de ceux qui ne faisaient pas du rejet de cette langue un devoir patriotique et religieux. Tels étaient, dans les hautes classes, les Sadducéens. Dans les basses classes, où l'on était souvent peu religieux, il en était très probablement de même. Friedländer le reconnaît. Les publicains et les pécheurs, comme les appelle l'Evangile, s'ils ne parlaient pas le grec entre eux, devaient le comprendre ; les transactions commerciales l'exigeaient plus ou moins, et si, depuis les victoires des Macchabées, le grec était discrédité, s'il était interdit par le parti dominant, ce n'est nullement une preuve qu'il fût vraiment ignoré. Je dis même qu'il ne pouvait pas l'être ; les successeurs d'Alexandre le Grand avaient trop hellénisé la Judée pour que les Macchabées parvinssent à déraciner entièrement le grec. Le Talmud (*Sota 49 b*) avoue que le Judéen parle deux langues. Nous avons d'ailleurs un fait qui prouve qu'il comprenait la seconde ; lorsque saint Paul parle en hébreu au peuple de Jérusalem (Act. XXII), le silence devient *plus profond.* On s'attendait à ce que l'apôtre parlerait grec, parce qu'on le prenait pour un Juif helléniste et, dans ce cas, on

l'aurait compris. Donc on comprenait le grec. Si le silence se fit plus profond lorsque Paul prit la parole en araméen, c'est qu'on lui témoignait plus de respect ; il parlait la langue des pères. Si l'apôtre s'était exprimé en grec on l'eût compris, mais on eût continué à vouloir sa mort immédiate.

Cependant n'exagérons rien ; nous avons aussi une preuve que le grec n'était pas la langue courante : Les λόγια de Matthieu ont été écrits en araméen et si l'influence de l'Hellénisme en Palestine se trahit par une quantité de mots grecs répandus dans la Mischna, il n'est nullement démontré que les gens du peuple connussent bien le grec. C'est l'avis formel de Schürer. J'ajoute que les mots de Jésus conservés dans l'Evangile sous leur forme originale sont tous tirés du patois araméen qui était, sans aucun doute, sa langue et celle du peuple de son temps. J'en conclus que le grec était compris et parlé, mais mal compris et mal parlé ; et quant aux Esséniens, il n'est prouvé à aucun degré qu'ils parlassent grec. C'est une hypothèse gratuite que Friedländer a mise là en avant. La question des origines de l'Essénisme reste entière. Elle ne peut être résolue par l'idiome qu'ils sont supposés avoir employé.

IV

Friedländer ne se contente pas de l'argument tiré de l'idiome parlé par les Esséniens ; il prétend réfuter Lucius. Depuis les remarquables travaux de ce critique, il a été admis par la presque unanimité des théologiens protestants que l'Essénisme était une secte juive, née en Palestine, n'ayant subi aucune influence étrangère, et n'étant, à tout prendre, qu'un superlatif du Pharisaïsme.

Assidéens exagérés, Naziréens à vie, ils sont, disent les partisans de cette origine, bien connus du Talmud, mais celui-ci ne leur donne pas le nom d'Esséniens, mot dont l'étymologie est difficile à fixer, et c'est là ce qui a fait croire que le Talmud ne parle pas d'eux. Ils se détournèrent des sacrifices quand le culte fut profané et, se retirant à l'écart,

tombèrent d'eux-mêmes dans toutes les singularités de la vie cénobitique sans les emprunter à personne, parce qu'elles naissent d'elles-mêmes chez ceux qui vivent en communauté. Telle est la thèse de Lucius.

Friedländer s'élève avec force contre cette explication de l'origine des Esséniens. S'il y a filiation avec le Pharisaïsme, dit-il, comment s'expliquer qu'ils aient rompu avec les sacrifices et rejeté la foi en la résurrection des corps? Car offrir des sacrifices était une pratique essentiellement pharisienne et il en était de même de la foi en la résurrection des corps.

Les Esséniens, dit Friedländer, ne pouvaient être d'anciens Assidéens, puisque ceux-ci offraient des sacrifices et il cite un passage du Talmud (*Nedarim 10 a. Tosafta Nedarim, p. 276 de l'édition Zuckermandel*) : « Non seulement les Assidéens n'ont pas rompu avec le Temple, mais ils accueillaient avec joie toutes les occasions d'apporter des sacrifices. »

Donc, conclut Friedländer, les Esséniens, qui avaient rompu avec le Temple, ne sortaient pas des rangs des Assidéens.

Je me permets de trouver cette conclusion fort étrange. Si les Esséniens n'offraient pas de sacrifices, cela ne prouve en aucune façon qu'ils ne venaient pas des Assidéens qui en offraient. Ils se sont séparés d'eux précisément parce qu'ils en offraient et que, à leurs yeux, c'était une faute, le Temple étant souillé.

Il est à remarquer d'ailleurs que les Pharisiens offraient fort peu de sacrifices. Le discrédit des scènes de boucherie dont le Temple était le spectacle avait commencé le jour où Esaïe avait écrit son premier chapitre (versets 10 à 20). La doctrine, d'après laquelle le vrai Judaïsme se passait de sacrifices, se conservait à la Synagogue et par la Synagogue ; elle était favorisée par la dispersion du peuple dans l'empire et était très accréditée en Palestine. Elle devait triompher après l'an 70, quand le Temple serait rasé et le sacrifice quotidien interrompu. A vrai dire, offrir des sacrifices n'était plus que le métier des prêtres Sadducéens peu nombreux et peu

aimés. Je remarque que Jésus, sauf l'immolation de l'agneau de Pâque, fête avant tout patriotique, ne semble pas avoir jamais fait célébrer de sacrifices au Temple. Une de ses paroles préférées était le mot d'Osée : « Je veux la miséricorde et non les sacrifices. » Le rejet de ces cérémonies sanglantes par les Esséniens n'est donc pas d'origine alexandrine quoique Friedländer l'affirme. Il est d'origine palestinienne. C'est des prophètes et des psalmistes qu'ils ont appris que Dieu ne veut plus de sacrifices et qu'il faut le servir par la pureté du cœur et des offrandes non sanglantes.

Friedländer prétend encore que la croyance des Esséniens en l'immortalité de l'âme, leur doctrine que le corps est la source du mal et la prison de l'âme, que Dieu est la cause du bien seul et non du mal, est alexandrine et platonicienne. Je réponds qu'il faudrait d'abord démontrer que telle était bien la doctrine essénienne. Josèphe, sur ce point, est des plus suspects et peut avoir inventé cette assertion de toutes pièces dans son désir de faire des Esséniens des philosophes grecs, disciples de Platon. Sans doute, s'ils croyaient à la chute de l'âme dans un corps, c'était la pure doctrine platonicienne; mais il faut certainement en rabattre et se souvenir que Josèphe identifie la foi en la résurrection du corps avec la foi en l'immortalité de l'âme moitié par ignorance, moitié par manie d'helléniser ses compatriotes.

Même en admettant son dire, il est certain, le livre d'Enoch en fait foi, que la croyance grecque en l'immortalité de l'âme n'était nullement étrangère aux Juifs palestiniens du premier siècle, et qu'ils n'étaient pas de purs sectateurs de la croyance en la résurrection de la chair.

V

Supposer une influence étrangère n'est donc nullement nécessaire. Je persiste à penser que les assertions de Lucius et de ses partisans, quand ils n'admettent aucune infiltration étrangère dans l'Essénisme n'ont encore, si absolues qu'elles soient, été réfutées par personne. Jusqu'à ce que le contraire

soit prouvé, on peut admettre, je le répète, que l'Essénisme est né sur le sol palestinien, qu'il est de création palestinienne, et qu'il n'offre aucun trait qui n'appartienne au Judaïsme palestinien.

Prenons, pour le prouver, quelques détails de leurs mœurs et de leurs pratiques quotidiennes. Choisissons de préférence ce qui paraît être le moins Juif et montrons que la filiation pharisienne de ces mœurs et pratiques est possible.

Dira-t-on que leurs ablutions répétées n'avaient rien de Juif? C'est tout le contraire. Elles sont une manifestation des plus authentiques de la manie de purification des Pharisiens d'alors. Les Juifs représentaient le renoncement au mal par une immersion du corps dans l'eau. Le baptisé mourait au péché et ressuscitait en vie nouvelle. C'est ainsi que les païens, selon une probabilité si grande qu'elle équivaut à une certitude, étaient baptisés quand ils se faisaient Juifs et que Jean-Baptiste baptisait ses nombreux adhérents.

Les précautions prises par les Esséniens avant les repas n'étaient que l'observation de règles purement lévitiques.

Trouvera-t-on dans l'Essénisme quelques traits exotiques, et quelque doctrine étrangère? La magie, l'angélologie étaient, pour eux, de graves sujets de préoccupation et d'études. Mais c'était du Judaïsme pur, d'origine persane assurément, mais devenu du Judaïsme avant eux.

Le célibat, lui-même, est probablement d'origine juive. Saint Paul ne l'a-t-il pas recommandé? L'imminence de la fin du monde l'indiquait comme préférable au mariage. Si nous ajoutons à ce motif de rester célibataire, la difficulté qu'un dévot, strict observateur de la Loi, éprouvait à accomplir, sans y manquer, toutes les purifications exigées des personnes mariées, il nous paraîtra tout simple qu'il se soit formé à cette époque des congrégations de célibataires. La pureté légale était, par eux, plus facile à observer.

Les moines esséniens ressemblaient, il est vrai, à tous les moines, bouddhistes, parsistes ou autres; mais cela ne vient-il pas de ce que le cercle que parcourent les pratiquants de l'ascétisme n'est pas fort étendu? Toutes les règles monas-

tiques se ressemblent et les sectaires pieux, qui se proposent de dompter la chair, retombent toujours dans les mêmes exercices.

VI

Prenons encore quelques détails.

Josèphe raconte que, chaque jour, vers midi, après le bain de purification, les Esséniens se rendent dans une maison spéciale (εἰς ἰδίον οἴκημα συνιᾶσιν) où les profanes ne peuvent pénétrer. Là est la salle à manger. Le repas se passe dans un silence que n'interrompt aucun cri. Si quelque frère du dehors est arrivé, il y est admis et le silence donne l'impression de quelque effroyable mystère (*D. B. J. 2, 8, 5*).

Après les trois années de noviciat, l'Essénien s'engage par serment à ne rien enseigner que ce qu'il a entendu et comme il l'a entendu et à conserver les écrits de l'ordre ainsi que les noms des anges (*D. B. J. 2, 8, 7*) et tout cela, disent Friedländer et autres critiques, n'est pas du Judaïsme palestinien.

Adressons-nous à Philon pour leur répondre. Philon (*Quod omn. prob. lib. II, 458*) éclaircit les données fort vagues et sujettes à caution de Josèphe. Il nous dit que les Esséniens s'occupent en philosophie de l'existence de Dieu et de la création du monde ; puis « cultivent la morale » et « prennent pour guide les lois venues des aïeux. » Ils étudient ces doctrines « en tout temps » (donc aux repas aussi) et d'autant plus aux repas que la journée était consacrée aux travaux manuels. De là, la solennité de leurs repas. Ceux-ci n'étaient pas absolument silencieux, puisque les convives se livraient à des entretiens sur des sujets religieux. Ces repas étaient donc assez semblables à ceux des confréries pharisiennes.

Philon nous raconte encore qu'ils ont, au sabbat, un lieu consacré où, assis par rang d'âge, ils écoutent l'un d'eux qui fait la lecture. Ce lieu consacré n'est-il pas tout simplement la synagogue ou la maison d'école où on s'assemblait après la synagogue, suivant un usage partout répandu, pour dis-

cuter quelques points de la Thorah ? Un Essénien expliquait les passages obscurs de la lecture et leur donnait d'ordinaire des explications symboliques. Il n'y a rien là qui ne se comprenne et ne soit palestinien.

Les écoles pharisiennes traitaient aussi de Dieu et de la création du monde. Ce que Josèphe trouve mystérieux ne l'est pas pour Philon et une preuve que rien ne se faisait chez les Esséniens en cachette, c'est que beaucoup de « tyrans cruels, » dit Philon, ne firent aucun mal aux Esséniens, mais « vantaient leurs repas en commun » (ἄδοντες αὐτῶν τὰ συσσίτια, *Quod omn. prob. lib. II, 459*).

Friedländer prétend encore que leur angélologie est une doctrine alexandrine, celle des forces intermédiaires ; mais la croyance aux êtres intermédiaires existait déjà en Palestine. Elle venait peut-être d'Alexandrie quoiqu'il soit beaucoup plus probable qu'elle est sortie d'elle-même de l'exégèse forcée de certains passages de l'Ancien Testament et ils n'étaient certainement pas des philosophes alexandrins ceux qui pratiquaient aussi strictement les ordonnances mosaïques.

En désespoir de cause, Friedländer remarque que les Pharisiens appelaient les Esséniens hérétiques et que, par conséquent, l'Essénisme ne venait pas du Pharisaïsme. La remarque est plaisante. Comme si ce n'était pas précisément ceux qui se séparent, qui font bande à part parce qu'ils sont mécontents de leur église, que cette église appelle les hérétiques !

Friedländer observe encore que le Talmud déclare que quiconque nie la résurrection n'a point part à la vie future (*Sanh. 90 a*) et qu'il combat la doctrine qui fait Dieu l'auteur seulement du bien et non du mal (*Megilla 25 a et Berakhoth 33 b*). Mais les partisans de l'origine palestinienne de l'Essénisme n'ont jamais prétendu que le Talmud ne combat pas les Esséniens. Il peut les combattre quoique les traces de cette réprobation soient bien délicates à découvrir ; et, en tout état de cause, il n'y a nullement là une preuve que l'Essénisme était d'importation étrangère. Le Talmud combat

aussi certaines espèces de Pharisiens, — six sur sept, — et cependant si quelque chose est d'origine palestinienne, c'est assurément le Pharisaïsme.

Il n'y a donc pas un fait qui établisse la réalité d'une action quelconque de l'Egypte sur la Palestine au premier siècle. Les ressemblances évidentes de Philon et de l'Essénisme ne prouvent rien, d'abord parce que l'Essénisme est plus ancien que le Philonisme, ensuite parce que la philosophie qui a précédé Philon à Alexandrie ignore un grand nombre d'éléments qui se retrouvent dans l'Essénisme.

VII

Distinguons, une bonne fois, ce qui est certain de ce qui reste douteux. Il est certain que la plupart des idées des Esséniens et la plupart de leurs pratiques sont pharisiennes. En tout cas, deux des principales le sont : le strict légalisme et les purifications. Leur Sabbatisme est du Judaïsme le plus pur. Leur rejet des sacrifices s'explique admirablement par l'esprit général de leur temps, ou, si on le préfère, par un interprétation allégorique de la Loi. Il n'est sûrement pas en contradiction avec elle. L'observance de la pureté lévitique est l'essence du Pharisaïsme comme de l'Essénisme.

Leur organisation, avec ses quelques bizarreries s'explique, nous l'avons vu, par les nécessités de la vie commune et les singularités, toujours les mêmes, qu'elle entraîne.

Le vêtement blanc est le vêtement du prêtre. Nous avons expliqué que le rejet du mariage se comprend sans qu'il soit nécessaire de sortir du Judaïsme. N'accorder au corps que juste ce que la nature exige était un de leurs principes fondamentaux et il est, en somme, fort élevé et des plus respectables.

Ce principe explique qu'ils proscrivissent l'esclavage, qu'ils eussent horreur du luxe, et pratiquassent une morale austère. Enfin leur prétendue prière au soleil n'est que la récitation du Schema faite dès la première heure du jour, au lever même de l'astre.

Sans doute, s'il y a un seul mot de vrai dans ce que dit Josèphe de l'anthropologie essénienne, les Esséniens étaient dualistes spéculatifs ; mais Josèphe se trompe. Il suppose des spéculations là où il n'y a qu'une tendance morale. Ceux qui veulent absolument une influence étrangère se partagent les origines suivantes : Bouddhisme, Parsisme, Syropaganisme, Pythagorisme, Philosophie grecque ; ce grand nombre d'hypothèses montre combien il est difficile de préciser. Nous reconnaissons comme possible que chacun de ces systèmes ait exercé une action sur l'Essénisme, mais encore une fois, on ne peut que remarquer cette possibilité sans pouvoir en apporter aucune preuve.

Le Bouddhisme est possible parce que les conquêtes d'Alexandre avaient beaucoup rapproché les Indes et qu'à l'époque gréco-romaine les rapports avec l'Inde par la mer Rouge étaient assez fréquents. Le Parsisme, le Syropaganisme sont aussi possibles pour des causes semblables. Quant au Pythagorisme, affirmé par Schürer, il n'a eu, je l'ai constaté, que des points de contact superficiels avec l'Essénisme, mais il les a eus.

Ma conclusion est celle-ci : On ne peut prouver péremptoirement que l'Essénisme n'a eu aucun contact avec l'étranger ; mais on peut encore moins prouver qu'il n'est pas né de lui-même en Palestine. Cette conclusion sous sa double forme, est négative. Les origines de l'Essénisme restent incertaines et le resteront probablement toujours.

ÉVOLUTION ET RÉVÉLATION

La doctrine chrétienne de la révélation est-elle conciliable avec l'évolutionnisme historique [1] ?

PAR

JULES RACCAUD

pasteur.

Pour m'encourager à accepter la lourde charge que le Comité de la section vaudoise de la Société pastorale manifestait l'intention de me confier, notre honorable président me citait l'exemple de ces montagnards qui ne passent jamais un aussi bon hiver que lorsqu'ils ont quelque procès en train. Pendant les longues veilles, pendant les journées monotones où la neige tourbillonne, le corps se repose délicieusement et comme l'esprit est tenu en éveil par l'instante préoccupation juridique, les heures s'envolent rapides et tout est pour le mieux. Pour les pasteurs, ces mois sont certainement moins que pour les montagnards la saison du repos, je suis néanmoins forcé de reconnaître que grâce à ce procès, dont les plaidoiries commencent aujourd'hui, j'ai eu le privilège de passer un hiver des plus intéressant. Obligé de reprendre des études trop interrompues en général par

[1] Cette étude, très légèrement retouchée en vue de la publication, a été présentée, le 12 mai 1902, à la séance de la section vaudoise de la Société pastorale suisse. La question rappelée en tête de ce travail avait été proposée comme sujet d'étude par le Comité central.

les préoccupations de la vie pratique, j'ai trouvé dans cette recherche de la vérité un réel gain personnel. Cette conviction me pousse, au moment même où je sens d'une manière bien accablante toutes les lacunes et les imperfections de l'étude que je vous apporte, à vous remercier quand même de me l'avoir proposée.

Ce qui m'a paru être la grande difficulté du procès engagé, c'est l'incertitude qui règne au sujet du sens exact des deux termes qu'il s'agit de concilier. La question posée porte bien « l'évolutionnisme historique, » « la doctrine chrétienne de la révélation; » mais, quand on essaie de préciser la valeur de ces expressions, on constate que la formule exacte de l'une comme de l'autre est encore à trouver. Il est évident que celui qui se représente la révélation chrétienne, à la façon de Gaussen, comme une dictée littérale du Saint-Esprit, et celui qui parlera avec Auguste Sabatier de la révélation tout intérieure de l'absolu, exprimée au moyen de symboles, auront le droit d'affirmer l'un et l'autre qu'ils maintiennent la doctrine chrétienne de la révélation tout en arrivant à des résultats diamétralement opposés quant à la réponse à donner à la question qui nous occupe. Bien aussi vague est la formule de l'évolutionnisme historique; il peut être conçu comme matérialiste, déterministe, nous dirions même fataliste, tandis qu'on peut en donner une définition qui laisse une place à la liberté humaine et à l'activité divine. De là naît la possibilité d'une multitude de combinaisons, accentuant tantôt l'un tantôt l'autre des caractères de l'évolutionnisme et de la révélation, de là vient la conviction que nous avons acquise qu'il est foncièrement impossible de prétendre donner à la question qui nous occupe une solution satisfaisante pour chacun.

Voici donc la manière dont nous avons conçu notre tâche: A nos yeux la conciliation entre la révélation chrétienne et l'évolutionnisme historique est non seulement possible, mais indispensable. La révélation, comme l'évolution, est pour nous un fait évident; ces deux faits existant ensemble, on doit pouvoir trouver la formule qui les concilie. Ce que nous vou-

lons essayer de dégager ce sont les conditions de cette conciliation. Nous rechercherons quelle idée il convient de se faire soit de l'évolutionnisme historique, soit de la révélation pour que l'on puisse établir entre eux l'accord nécessaire. Nous ne nous faisons aucune illusion sur les résultats que nous obtiendrons; après avoir suivi notre exposé les uns diront sans doute que nous avons sacrifié la vraie notion de l'évolution tandis que les autres penseront que c'est l'idée de la révélation qui est restée en souffrance. Nous ne nous affligeons pas trop de cette perspective. Si nous parvenons à vous donner une idée nette de notre point de vue personnel, n'aurons-nous pas fait ce que nous pouvions faire de plus utile, même si ce point de vue doit vous paraître bien démodé et inacceptable?

§ 1. Quelques remarques sur l'évolutionnisme.

Conformément à ce que nous venons de dire, ce n'est pas par une définition de l'évolutionnisme que nous commencerons notre exposé. Dans notre conclusion seulement, nous esquisserons en quelques traits la conception de l'évolutionnisme historique qui nous paraît compatible avec la doctrine chrétienne de la révélation. Nous croyons pourtant devoir dès maintenant donner quelques indications générales sur le sens de ce mot « évolution » qui reviendra si fréquemment dans les pages suivantes.

On appelle évolution le développement d'une chose conformément à sa nature et aux virtualités qui existent en elle, développement qui lui permet de manifester tout ce qu'elle est capable de devenir. C'est ainsi que l'on parle de l'évolution d'une plante, comme on parle de l'évolution humaine individuelle ou collective. En général l'évolution se présente à nous comme un cycle fermé. Les éléments qui constituent la matière qui évolue commencent par avoir une existence faible, suivie plus tard d'une apogée, puis d'un déclin. Finalement ces éléments, ayant joué leur rôle, se séparent et l'évolution s'achève dans une décomposition finale. On admet pourtant, lorsqu'on envisage non pas des évolutions res-

treintes et individuelles, mais une évolution collective ou indéfinie, que ce mot peut désigner un progrès ininterrompu permettant d'envisager toujours de plus belles perspectives, un développement plus complet.

L'idée d'un développement infini est-elle oui ou non contradictoire? Sans discuter longuement cette question, reconnaissons combien il nous est difficile de nous représenter un incessant progrès, combien cette idée paraît même contraire aux légitimes aspirations qui nous font désirer un point d'arrivée, un repos final. Il nous semble cependant impossible d'affirmer à priori que cette conception est insoutenable.

Quoi qu'il en soit, nous constatons que les théories évolutionnistes sont à la mode. De nos jours les penseurs de toute espèce, les historiens comme les savants, s'attachent à rechercher les traces de l'évolution, de ce progrès que l'on croit discerner de toutes parts. Enfants de notre siècle, nous sommes tous influencés par ces efforts et quand un auteur heurte ces convictions, nous en éprouvons une impression désagréable, surtout si la valeur des idées proposées nous empêche de nous détourner purement et simplement, en murmurant l'épithète de « arriéré ». Nous avons tous été surpris de trouver, en tête du livre de F. Bettex : *La Religion et les sciences de la nature*, les pages remarquables par lesquelles cet auteur s'efforce de nier le progrès au sein de l'humanité et de l'entendre répéter que les circonstances extérieures changent, mais que l'homme ne progresse réellement pas puisqu'il ne devient ni meilleur ni plus heureux!

La recherche de l'évolution est bienfaisante en ce sens qu'elle pousse l'homme en avant, qu'elle l'invite à aspirer toujours à de nouveaux progrès, à contempler sans cesse de plus vastes horizons. Il est doux d'avoir quelque raison de se dire que demain sera meilleur qu'aujourd'hui et que les générations suivantes seront dans une situation plus privilégiée que la nôtre. Reconnaissons immédiatement que la satisfaction que nous procure l'évolution risque, si nous n'y prenons soigneusement garde, de fausser notre jugement en nous faisant porter notre attention principalement sur les faits

qui s'accordent avec nos espérances et en nous faisant inconsciemment négliger les autres. C'est ce qui nous empêche d'être pleinement rassuré quand M. Sabatier, et tant d'autres après lui, nous disent, pour échapper au reproche contenu dans les mots « d'évolutionnisme naturiste » : « Il est vrai que j'aime à me servir du mot d'évolution et à considérer tous les phénomènes dans leur succession naturelle. Mais ce n'est point là une doctrine métaphysique ; c'est un procédé d'étude, une méthode[1].... » Celui qui aime et recherche l'évolution ne finit-il pas par la discerner, là même où elle n'existe pas? Ce que nous en disons est seulement destiné du reste à justifier notre prudence et les adoucissements que nous croyons devoir apporter aux théories évolutionnistes accentuées, nullement à contester la réalité de l'évolution.

C'est dans le domaine des sciences naturelles qu'apparurent pour la première fois les doctrines évolutionnistes. Darwin exposa cette découverte dans sa célèbre théorie de la sélection naturelle. Tout d'abord ces idées révolutionnaires ne furent admises qu'avec de notables réserves, mais peu à peu elles ont conquis du terrain. Aujourd'hui elles sont exposées avec calme et sérénité, comme il convient à ceux qui affirment des vérités réputées indiscutables. L'évolutionnisme scientifique trouve le point de départ de l'univers dans la nébuleuse primitive, il le peint évoluant de siècle en siècle, franchissant toujours de nouvelles étapes jusqu'à un avenir impossible à déterminer.

Cette théorie grandiose, qui contient évidemment une large part de vérité, est malheureusement exploitée dans un sens matérialiste et irréligieux. Cela n'est pas très surprenant. L'action divine échappant toujours aux investigations de la science, celle-ci s'efforce de tout expliquer sans recourir à ce facteur ; elle montre l'enchaînement des causes secondes et ne s'élève pas au-dessus. Après avoir longtemps admis que Dieu jouait un rôle au début, donnant la chiquenaude créatrice qui détermine le commencement de l'évolu-

[1] *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. VI.

tion, les savants reconnaissent en général que le problème des origines est tout à fait insaisissable pour la science et nous peignent l'univers, évoluant dès les temps les plus anciens grâce à je ne sais quelle force inconnue, puisée je ne sais où.

Si cette attitude est irréprochable au point de vue scientifique, elle n'en laisse pas moins subsister des points d'interrogation qu'il vaut la peine de signaler: comment admettre un mouvement perpétuel, un mouvement sans cause? Comment le plus peut-il sortir du moins?

Des sciences naturelles l'évolution a passé dans l'histoire. La pente était fatale, le progrès nécessaire. Comme les faits scientifiques, les faits historiques ont tout d'abord été considérés dans leur isolement, on ne comprenait pas le lien qui les unit les uns aux autres. Pénétrant dans l'histoire, l'esprit scientifique a fait comprendre qu'il faut sans doute examiner chaque fait tel qu'il apparaît, noter ses caractères spéciaux, mais qu'il faut « l'observer dans l'ordre, c'est-à-dire dans les conditions où il se présente, parce qu'un fait n'a sa vérité et sa valeur que dans cet ordre et cet enchaînement[1]. » Cette conception nouvelle a illuminé l'histoire et en a fait une science vraiment philosophique et intéressante. Peu à peu on a discerné dans la marche de l'histoire non seulement un enchaînement, mais un progrès. On a vu l'humanité partant de misérables origines, la bestialité complète ou le sauvage homme des cavernes, et s'acheminant à travers le sombre moyen âge et les temps modernes encore peu lumineux, vers un avenir que l'on se plaît à espérer supérieur à toutes les périodes précédentes. L'évolutionnisme historique était trouvé, on avait reconnu dans l'histoire, comme dans les sciences naturelles, l'admirable loi du progrès.

A propos de l'évolutionnisme historique, on rencontre les mêmes dangers que lorsqu'il s'agit de l'évolutionnisme scientifique. L'action divine n'apparaissant en général pas, dans

[1] A. Sabatier. Ouv. cité, p. VII.

l'histoire, d'une manière visible, l'historien voit l'activité humaine et rien que l'activité humaine. Il risque donc de perdre de vue la réalité de l'existence de Dieu et de faire de l'histoire une science irréligieuse. Il y a plus, à force de rechercher les causes secondes qui ont provoqué l'activité humaine, on en vient à voir dans l'homme, non plus un être libre et indépendant, mais un être déterminé, fatalement conduit dans le chemin dans lequel il marche. L'évolutionnisme historique devient facilement déterministe. Ceci a une grande importance au point de vue religieux à cause de la conception du péché. Si l'homme n'est pas libre, il ne saurait être tenu pour responsable de son péché; ce péché est le produit naturel des circonstances dans lesquelles son auteur s'est trouvé placé. Ne dit-on pas parfois que celui qui comprendrait tout pardonnerait tout? L'évolutionnisme historique est ainsi menacé de devenir immoral, niant le péché ou en atténuant la gravité, déterministe, opposé à l'affirmation de la liberté humaine, irréligieux, repoussant Dieu dans les profondeurs du ciel, quand il ne le nie pas résolument, pour s'en tenir au simple matérialisme.

Si ces dangers étaient inévitables, nous comprendrions que les esprits chrétiens ne pussent que se détourner avec horreur de doctrines pareilles. Mais le sont-ils réellement? beaucoup de bons esprits le contestent. M. le pasteur Fornerod dans la conclusion de son travail « Péché et évolution » affirme que « l'évolution humaine s'accomplissant par des agents moraux et religieux, doit faire une place, une large place au péché, puisque ces agents peuvent faillir à leur tâche. Toutes les fois, en effet, qu'une personne succombe à la tentation, en refusant de suivre les sollicitations de sa conscience, elle dévie de son développement normal, elle l'arrête ou elle le fausse. Le péché est donc une dérogation à l'évolution normale.[1] » Ceci nous prouve que l'on peut être partisan de l'évolutionnisme historique et pourtant ne se laisser entraîner ni à nier la gravité du péché, ni à repousser la liberté humaine.

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, 1899, p. 72.

Une phrase parfaitement claire également d'Aug. Sabatier nous prouvera que des évolutionnistes convaincus ont continué à croire à l'action divine et à la personnalité de Dieu. Affirmant cette foi, il ajoute : « C'est là si bien le fond de ma philosophie religieuse qu'il y aurait plus de fondement ou tout au moins de vraisemblance, à m'accuser de nier la réalité du monde que l'action permanente du Dieu créateur » (p. VII). Comme la plante n'accomplit le cycle de son évolution que grâce aux éléments nutritifs que ses racines lui permettent de tirer du sol qui la porte, il admet que l'humanité n'évolue que grâce au secours que Dieu lui communique? En face de ces déclarations nous ne saurions donc que nous incliner, si une inquiétude ne nous restait. N'est-il pas possible de se laisser séduire par un système philosophique sans en avoir mesuré toutes les conséquences? Ne peut-on pas avoir conservé, d'une conviction philosophique précédente, des opinions que le courant nouveau fera fatalement disparaître? Nul ne songe à mettre en doute la parfaite bonne foi des auteurs cités, mais quelques-uns (voir en particulier l'étude de M. G. Frommel sur *Le danger moral de l'évolutionnisme religieux*) quelques-uns se demandent si l'on ne pourrait pas discerner dans le point de vue moderne une contradiction intime destinée à se résoudre par la suppression d'un des termes en présence, l'évolutionnisme ou les convictions nettement chrétiennes. Le danger est certain, nous croyons cependant qu'il est possible de l'éviter. Toute la suite de notre étude tendra à montrer comment il nous semble que l'on peut conserver ce qui est nécessaire à la vie religieuse, tout en faisant à l'évolutionnisme, à cette doctrine qui affirme le développement de l'humanité, ses progrès, sa marche en avant, la place que nous estimons légitime.

§ 2. La notion de la révélation.

A première vue l'accord le plus complet semble régner entre tous les auteurs chrétiens au sujet de la nécessité de la révélation. Ce mot se rencontre presqu'aussi fréquemment dans l'*Esquisse d'une philosophie de la religion* de M. Sabatier

que dans les ouvrages d'auteurs qui sont loin de partager son point de vue philosophique et religieux. En dépit de cet accord extérieur, il nous semble facile de discerner entre les divers théologiens une notable différence que nous pourrions rendre sensible au moyen de la question suivante: Est-ce le péché qui a rendu l'homme incapable de percevoir les choses spirituelles ou cette incapacité tient-elle seulement à l'imperfection de son développement actuel? Les uns estiment qu'en sa qualité de créature semi matérielle et semi spirituelle l'homme doit avoir été organisé de manière à percevoir les réalités spirituelles; la révélation a seulement pour but de faire subir à sa conscience le développement nécessaire pour qu'il puisse se faire une idée exacte de Dieu, et le connaître tel qu'il est. Les autres, sans nier la nécessité de ce développement, pensent que la révélation doit avant tout remédier aux conséquences du péché, cause première de la séparation qui existe entre Dieu et les hommes. Si l'homme n'avait pas péché, diraient-ils, l'œuvre révélatrice n'eût pas été nécessaire, car nous n'appelons pas révélation le développement naturel des capacités qui ont été confiées aux hommes.

Il est donc certain que, tout en employant le même mot, on est loin de s'entendre et que cette différence de vues influe nécessairement sur l'idée que l'on se fait de la notion de la révélation.

Au commencement du siècle dernier, plusieurs croyaient en avoir trouvé la formule dans la théopneustie, l'inspiration verbale, d'après laquelle ils se représentaient la Bible comme le produit d'une véritable dictée du Saint-Esprit. On ne se rendait pas compte de tout ce qu'il y avait d'artificiel dans cette pétition de principe qui servait à établir la doctrine : Il est nécessaire que Dieu se soit révélé, or, si Dieu s'est révélé, il ne peut l'avoir fait qu'au moyen d'une action énergique supprimant toute possibilité d'erreur. On ne voyait pas davantage ce qu'il y avait de peu normal dans cette conception intellectualiste de la religion qui la faisait consister dans un certain nombre de vérités données de Dieu et que le devoir de l'homme était de recevoir passivement.

Le progrès des sciences historiques a battu en brèche cette conception de la révélation; l'empreinte des diverses personnalités humaines qui ont concouru à la composition de la Bible a été mise en lumière et cette étude a prouvé que l'inspiration divine n'avait pas supprimé l'élément humain. Cet élément subsiste au contraire d'une manière si complète qu'on peut encore discerner le caractère spécial de chacun des auteurs. Par une série d'opinions transitoires ayant toutes pour but de maintenir la réalité de l'inspiration divine tout en respectant l'action de la personnalité humaine, on en est arrivé à faire de la connaissance religieuse une conquête essentiellement subjective. M. Sabatier établit une distinction absolue entre la science de la nature et la connaissance religieuse. « La première est objective, la seconde ne pourra jamais sortir de la subjectivité.... Dieu, le Bien, le Beau, ce ne sont pas là des phénomènes qu'on puisse saisir hors du moi et indépendamment de lui.... L'objet de ces sortes de connaissances est immanent dans le sujet même.... » (p. 376). « Notre vie spirituelle, écrit encore le même auteur, est positivement semblable à une ellipse à deux foyers de lumière.... Qui ne distingue pas ces deux foyers et transforme l'ellipse en une circonférence avec des rayons égaux et un centre unique, reste nécessairement dans la nuit de l'antique chaos » (p. 375).

Quelle que soit la haute valeur de l'ouvrage de M. Sabatier et de sa conception philosophique, nous avouons que cette notion de la révélation, qui la réduit à quelque chose de purement intérieur, nous a laissé perplexe. Nous avons été surpris de trouver dans la même phrase Dieu, le Bien, le Beau indiqués les uns après les autres comme appartenant au même ordre de connaissance. N'y a-t-il pas là l'indice que sa conception de la personnalité divine n'est pas tout ce que peuvent souhaiter ceux qui tiennent à être les adorateurs d'un Dieu vivant, d'un Dieu qui possède une existence personnelle bien différente de celle que l'on peut attribuer au Bien et au Beau.

Essayons de nous faire une idée de la révélation divine.

Nous connaissons les objets extérieurs non en eux-mêmes, mais par les impressions qu'ils produisent sur nous par l'intermédiaire des sens. Ces impressions viennent affecter notre conscience qui les apprécie grâce à l'intelligence et au sentiment que la faculté maîtresse, la volonté, met en mouvement. Une fois l'impression formulée en paroles, elle peut se communiquer d'intelligence à intelligence de manière à ce qu'il soit possible de faire connaître aux autres des impressions qu'ils n'ont pas ressenties eux-mêmes, que peut être ils ne ressentiront jamais.

Nous ne voyons pas pourquoi ce qui se produit dans le domaine matériel ne pourrait pas également avoir lieu à propos du monde spirituel. Est-il téméraire de penser que des créatures, appelées à vivre de la vie spirituelle, possèdent un sens spécial destiné à leur donner la connaissance du monde suprasensible? Par le moyen de cet organe l'homme est mis en rapport avec Dieu. Quelles que soient les obscurités voilant les relations qui s'établissent entre l'être absolu et les créatures finies, ces relations nous semblent être à la fois un fait d'expérience et une présupposition indispensable à l'existence de la vie religieuse. Le contact avec l'être absolu et spirituel ne saurait être comparé d'une manière exacte aux impressions que perçoivent nos sens matériels et grossiers. L'organe qui le rend possible est vraisemblablement de la même nature que celui, appelé assez improprement le cœur, qui nous permet d'entretenir avec nos semblables des relations affectueuses. Dans une autre étude nous avons appelé ce sens l'œil spirituel (le πνεῦμα), l'organe qui fait des hommes des créatures spirituelles, au sens religieux de ce mot[1].

C'est par cet intermédiaire que Dieu communique aux hommes la connaissance, soit de sa personnalité, soit du monde céleste. Grâce à l'œil spirituel, l'homme peut percevoir la présence de Dieu, demeurer en communion avec lui.

Il nous semble qu'aucune autre conception ne peut aussi

[1] La certitude chrétienne par J. Raccaud, pasteur, *Revue de théologie et de philosophie*, 1894, quatre articles réunis plus tard en brochure.

justement que celle-là rendre compte de ces moments dans lesquels nous sentons Dieu tout près de nous, en nous, mais pourtant extérieur à nous, possédant une vie réelle et objective en dehors de nous. Lorsque nous essayons de nous rendre compte de ce qu'est la révélation, nous nous représentons toujours le Dieu spirituel agissant sur sa créature et lui faisant sentir sa présence. C'est ce contact qui, à notre sens, constitue la révélation.

Comprise de cette manière, la révélation est bien loin d'être une révélation intellectuelle pouvant être communiquée à l'homme sous la forme d'une inspiration verbale, d'une dictée. Non, Dieu manifeste sa présence, et en manifestant cette présence, il donne l'impression de ses perfections, il donne à l'homme l'impression de ce monde spirituel qui l'entoure et en vue duquel il doit se préparer. La distance qui sépare la créature du Créateur se révèle immédiatement, mais aussi l'existence d'un lien qui subsiste, d'un chemin qui peut conduire au Père ceux qui le cherchent. Cette impression qui affecte la conscience humaine ne saurait rester inexprimée, car nous ne gardons une idée claire que de ce que nous avons pu formuler. La révélation inexprimée demeurerait inutile pour l'ensemble de l'humanité, tandis qu'elle doit non seulement être conservée, mais contribuer, en stimulant l'esprit humain, à provoquer de nouvelles révélations. Aussi voyons-nous les hommes que Dieu a choisis comme les dépositaires de la révélation faire leur possible pour rendre de la manière la plus exacte ce qu'ils ont ressenti. Ils ont, par le travail de l'intelligence, traduit en paroles humaines ce que le contact direct avec le monde invisible et avec Dieu leur avait appris. Souvent on constate dans leurs écrits la difficulté qu'ils éprouvent à rendre exactement leurs impressions. Ezéchiel, quand il parle de la gloire de Dieu, employe beaucoup d'expressions qui indiquent qu'il n'est pas tout à fait satisfait de ce qu'il dit : « Il y avait *quelque chose de semblable* à une pierre de saphir *en forme de* trône ; et sur *cette forme* de trône apparaissait *comme* une figure d'homme.... » (Ezéch. I, 26). L'apôtre Paul écrit aux Corinthiens qu'il fut un jour

ravi jusqu'au troisième ciel, il ne sait pas si ce fut en son corps ou sans son corps, mais il sait que ce contact avec Dieu produisit sur lui une impression profonde qu'il est incapable d'analyser (Cp. 2 Cor. XII, 2, 3). Il faut donc résolument admettre (sans aller, comme M. Sabatier jusqu'à dire que toutes les expressions employées ne peuvent avoir qu'une valeur symbolique) que le Dieu qui se fait connaître confie à l'homme auquel il s'est révélé le soin de formuler ce qu'il a éprouvé et de le communiquer ainsi aux autres. Ces paroles humaines, écho d'un contact direct avec Dieu, ont formé la Bible, le document de la révélation. Quand les auteurs bibliques ne racontent pas ce qu'ils ont éprouvé eux-mêmes, ils font part, comme c'est le cas des disciples de Jésus qui ont narré sa vie, de l'impression qui fut produite sur eux par celui qui a eu le droit de s'appeler le Fils de l'homme qui est dans le ciel, tant sa communion avec Dieu était continuelle et intime. Parfois, mais alors le document de la révélation revêt une importance bien moins considérable, nous avons seulement (voir les livres historiques de l'Ancien Testament) une histoire écrite par quelqu'un qui, connaissant Dieu, envisage les événements et les hommes, comme il se représente que Dieu les voit.

C'est ainsi que l'on peut rendre compte de la double impression que produit la lecture de la Bible, l'impression d'un écrit profondément humain et pourtant tout imprégné de vie et de puissance divines.

Quand la conscience morale et religieuse est mise par la lecture en présence de la Bible, elle saisit ce qui contribue à son développement, elle donne son adhésion à ce qui vient de Dieu et elle laisse tomber ce qui est de l'homme. Cette œuvre d'assimilation est tellement naturelle que beaucoup ne s'en doutent pas et croient de bonne foi qu'ils acceptent en bloc la Bible entière, tous néanmoins font cet indispensable triage. Quant aux faits historiques racontés dans la Bible, nous les considérons comme des récits et des témoignages énoncés de bonne foi par des auteurs sérieux, nous cherchons à les comprendre, à en discerner la valeur reli-

gieuse, mais nous gardons en face de chacun d'eux notre liberté d'appréciation. Nous ne songeons pas à réclamer pour eux une valeur historique garantie seulement par l'autorité du recueil qui les contient.

Nous avons intitulé notre paragraphe: La notion de la révélation. Voici en résumé ce que nous avons tenté d'établir: Pour entrer en contact avec Dieu et avec le monde spirituel l'homme possède un sens spécial. Ce sens lui donne des impressions vives, mais non pas des vérités complètement formulées. La tâche de l'homme consiste à juger les impressions ressenties et à les exprimer de manière à en avoir une idée nette qui puisse servir à faire connaître aux autres hommes les vérités qui lui ont été dévoilées. C'est ainsi, croyons-nous, que la connaissance de Dieu a pu naître et se développer au sein de l'humanité.

Nous pouvons maintenant reprendre la question que nous posions au début: Dans notre conception de la révélation, quelle influence faut-il attribuer au péché? A première vue on pourrait être tenté de dire que cette influence ne saurait être très considérable, puisque les conditions extérieures de la révélation sont demeurées les mêmes, puisque l'homme pécheur possède encore le sens spirituel destiné à le mettre en contact avec Dieu. N'oublions pas cependant que, loin de s'approcher volontiers de Dieu, l'homme pécheur cherche à fuir le contact divin, que chez lui le sens spirituel est faussé, atrophié dans une certaine mesure. Ce sens existe toujours, mais pour qu'il puisse rendre les services qu'on est en droit d'en attendre il faut qu'il soit véritablement restauré par le secours de Dieu. L'œuvre de la révélation nous apparaît avant tout comme une œuvre de rédemption et de salut par laquelle le souverain médecin détruit les funestes conséquences du péché et rend à l'homme les avantages et les privilèges que sa désobéissance lui a fait perdre. Comme nous le montrerons, le péché exerce sur l'évolution humaine une influence qu'il faut prendre très au sérieux, si nous ne voulons pas nous exposer à nous faire une idée complètement inexacte de la marche des événements.

§ 3. Deux conceptions de l'évolution humaine.

La notion de la révélation que nous avons exposée est-elle compatible avec l'évolutionnisme? Théoriquement, vous le comprenez immédiatement, rien ne s'oppose à cette conciliation. L'homme qui, dès le début de son existence, a joui de ses cinq sens matériels a pourtant continuellement appris à les employer. Il les perfectionne, il en tire un parti toujours meilleur et plus complet. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour le sens spirituel ? Pourquoi l'homme ne serait-il pas appelé à faire continuellement plus étroite connaissance avec Dieu et le monde spirituel, à les discerner toujours plus clairement ? Rien ne s'oppose à première vue à cette conception. Son accord avec ce qui se passe dans le monde de la nature la rend au contraire plus plausible encore.

C'est ainsi que beaucoup se représentent la marche de la connaissance religieuse au sein de l'humanité. Ecoutons M. Sabatier. Il commence par constater que l'histoire des religions, qui est une science d'origine récente, ne peut pas encore donner des renseignements complets; jusqu'ici tous les systèmes de classification ont échoué, aussi les auteurs les plus modernes se contentent-ils de faire d'exactes monographies. Toutefois M. Sabatier croit pouvoir tirer de ces incertaines prémisses des conclusions fermes. L'auteur vient de parler de l'évolution révélée par les sciences naturelles : « Dans l'histoire des religions, quelque confuse et imparfaite qu'elle soit encore, continue-t-il, se déroule, avec non moins d'évidence et de certitude, une histoire de la religion qui n'est autre chose que le progrès de la conscience religieuse de l'humanité à travers toutes ses aventures, depuis ses commencements infimes jusqu'aux sommets les plus hauts qu'elle a fini par atteindre. Sur quatre ou cinq points, ce progrès est indéniable; il nous suffira de l'indiquer rapidement et d'en noter l'orientation, pour entrevoir le but suprême où tend cette marche hésitante et laborieuse » (p. 111). L'auteur nous montre ensuite la religion s'élevant du particularisme à l'universalisme, il signale les progrès

dans les représentations du divin et ceux non moins évidents qui séparent le sauvage qui bat son fétiche, quand il ne l'a pas trouvé assez complaisant, et le chrétien qui, dans les plus grandes détresses, s'écrie : « Que ta volonté soit faite ! » N'en voilà-t-il pas assez pour justifier l'évolutionnisme, pour affirmer que du paganisme qui est la base, l'humanité s'est élevée peu à peu, au travers de la religion particulariste d'Israël, jusqu'à la religion chrétienne universaliste et spirituelle ? On peut même aller plus loin encore, on peut entrevoir pour l'humanité une série de progrès nouveaux faisant espérer et attendre une conception religieuse toujours supérieure.

Avant de poursuivre, il est une double remarque que nous tenons à faire au sujet de l'exposé dont nous avons retracé les grandes lignes. Est-il parfaitement certain que l'on ait le droit, dans ce procès religieux, de parler d'une seule évolution ? Ce mot indique en effet qu'il y a entre les formes inférieures et les formes supérieures un lien organique, il suppose que les secondes ne sont que la suite naturelle des précédentes. Une étude attentive de la vie religieuse de l'humanité ne met-elle pas en évidence le contraste saisissant qui existe entre les religions de la nature et le christianisme, contraste qui est tellement accentué que l'on ne voit pas comment ce dernier pourrait provenir des premières ? L'expérience ne nous prouve-t-elle pas que les religions païennes vont en déclinant au lieu de se perfectionner ? Comparez, dit à ce sujet M. Babut, les anciens Ariens et les Romains de la décadence[1].

Ne serait-il pas plus exact de voir, dans l'histoire religieuse de l'humanité, une série d'évolutions restreintes dont chacune mettrait en lumière une conviction religieuse que les hommes ont conquise par une laborieuse recherche ou qu'ils ont reçue par voie de révélation ?

Ces remarques, qui nous paraissent avoir une réelle valeur, nous mettent en garde contre une conclusion précipitée. Avant d'affirmer que la doctrine chrétienne de la révélation

[1] *Revue chrétienne*, mai 1898.

est compatible avec cette conception de l'évolutionnisme historique et d'en garantir ainsi la valeur, nous avons, nous semble-t-il, une étude nouvelle à entreprendre. Nous avons à voir si le point de vue qui nous est proposé ne risque pas de nous faire abandonner quelqu'un des éléments vitaux de cette révélation chrétienne que nous ne voudrions pas amoindrir pour le contestable avantage de la concilier avec l'évolutionnisme.

Remarquons tout d'abord que les organes de la révélation chrétienne, auxquels nous ajoutons les prophètes juifs à l'école desquels ils se sont formés, ont eu, du développement de l'humanité, une idée fort différente. Essayons de nous rendre rapidement compte de leur point de vue. Cet exposé sommaire nous fera nécessairement élargir quelque peu le cadre de nos investigations, car nous ne pourrons pas toujours nous en tenir aux questions strictement historiques.

Il y a peut être de l'évolutionnisme, combiné avec l'affirmation de l'activité divine continuelle, dans la représentation biblique de la création, mais les auteurs sacrés ont tous admis qu'à l'origine les relations entre Dieu et les hommes étaient faciles et directes. Sans vouloir garantir l'historicité des récits contenus dans les premières pages du livre de la Genèse, nous ne pouvons nous empêcher de prêter attention à cette manière de voir et cela d'autant plus que Jésus paraît avoir eu la même idée. « Au commencement, il n'en était pas ainsi » (Mat. XIX, 8), dit-il, par exemple, opposant la conduite déréglée des juifs de son temps, au sujet du divorce, avec ce qui se passait quand la volonté divine était faite sur la terre. Cette connaissance de Dieu était sans doute imparfaite, incomplète, elle était au moins normale. Comme le petit enfant ne comprend que peu à peu l'usage de ses divers sens matériels, l'homme devait apprendre à user de ses sens spirituels, mais il avait tout ce qui était nécessaire pour se développer à cet égard comme aux autres. Après une peinture bien rapide de cet heureux état primitif, les auteurs bibliques nous montrent la cause de toutes les souffrances de l'humanité dans l'apparition du péché. Par une désobéissance volontaire l'homme a rompu avec le Père céleste.

C'est alors qu'il a commencé à avoir peur de Dieu, c'est alors qu'il s'est détourné de lui, adoptant, faute d'autre moyen, la tactique de l'autruche qui, en refusant de voir le péril, pense s'y soustraire. Le Dieu tout puissant et absolu remplissant les cieux et la terre, l'homme ne peut fuir sa présence; il peut au moins refuser d'entretenir avec lui les relations filiales primitives. En se séparant de Dieu qui est la source de la vie, l'homme est devenu la proie des funestes conséquences du péché, les souffrances et la mort. Puis l'humanité s'enfonce de plus en plus dans le mal, elle marche de chute en chute. C'est l'évolution en sens contraire; le paganisme remplace la connaissance du vrai Dieu et va en s'accentuant.

Tandis que la funeste évolution entraîne les enfants des hommes, Dieu se souvient de ses créatures et cherche à les sauver. Non content de cette révélation de sa personne qui émane de l'ensemble de la création, du cœur humain qui a besoin de Dieu, le Père céleste cherche à attirer à lui ses enfants égarés. Il appelle en particulier Israël. L'histoire biblique met en scène les personnalités d'Abraham, de Moïse, des prophètes subséquents et affirme que ce fut grâce à des actes spéciaux de Dieu, appel d'Abraham, révélation au Sinaï, inspiration prophétique, que Dieu fit du peuple d'Israël le peuple remarquable, religieusement parlant, que nous connaissons. Mais là ne s'arrête pas cette étonnante histoire! Au moment où le peuple d'Israël eut compris la pensée de Dieu, au moment où il eut rompu avec l'idolâtrie et admis le spiritualisme vraiment religieux, Dieu accorda aux hommes une nouvelle révélation, en envoyant sur la terre, grâce à une action créatrice, le fondateur de la religion chrétienne, l'être saint, le parfait révélateur de Dieu. Jésus-Christ a fait connaître Dieu aux hommes, il a accompli leur réconciliation, maintenant encore il agit en leur faveur, il leur communique par le Saint-Esprit les forces qui leur sont nécessaires. Voilà ce que les auteurs du Nouveau-Testament nous affirment, chacun avec son langage et ses expressions particulières, mais les uns comme les autres.

Certains passages du Nouveau-Testament nous permettent même de discerner les traits principaux de l'avenir que les apôtres attendaient à la suite de la révélation chrétienne. Sans vouloir nous livrer à cet égard à des recherches laborieuses ou à des calculs cabalistiques, nous notons seulement que, conformément à l'enseignement contenu dans la parabole de l'ivraie, les auteurs bibliques nous paraissent annoncer un double développement. Le bon grain, comme l'ivraie donnent tout ce qu'ils peuvent donner et le conflit entre les deux va en s'accentuant, jusqu'à ce qu'une nouvelle intervention divine établisse enfin le règne définitif de Christ et la vie éternelle.

Telle est, croyons-nous, résumée en quelques traits nécessairement imparfaits et incomplets, l'idée que les organes de la révélation biblique nous donnent de l'évolution de l'humanité. Quelle que soit la beauté des aperçus que nous présentait le magistral exposé de M. Sabatier, notre impression est que soit la conscience, soit l'expérience, pour autant que nous pouvons en appeler à son témoignage, s'accordent avec les indications bibliques plus facilement qu'avec celles de l'évolutionnisme strict. Elles souscrivent aux paroles qui nous montrent en Dieu, l'auteur de tout ce qui existe; elles nous affirment que le péché a produit une rupture dans la marche normale des créatures sorties des mains de Dieu; elles nous disent que Dieu doit avoir agi soit pour préparer la venue terrestre de Jésus, soit pour accomplir ses glorieuses promesses. Ne nous disent-elles pas enfin que l'humanité est loin de progresser par une marche régulière? ne voyons-nous le mal comme le bien se développer et porter les fruits qu'ils sont capables de produire? Nous concluons donc notre rapide comparaison en soutenant que les présuppositions de l'évolutionnisme doivent être complétées et rectifiées par les données de la révélation, sous peine de pousser les adhérents de l'évolutionnisme à se séparer du christianisme positif. Comme cette affirmation est importante, nous la justifierons par un examen plus approfondi de la question.

§ 4. Lacunes et dangers de l'évolutionnisme strict.

Désirant concentrer notre attention sur la question qui nous est spécialement posée, nous laisserons de côté tout ce qui se rapporte soit aux origines, soit aux choses finales pour ne nous occuper que de l'évolution historique de l'humanité.

Le point de rencontre le plus facile à établir et à examiner entre l'évolutionnisme historique et la révélation religieuse est ce qui concerne la vie du peuple d'Israël. Cette histoire peut-elle être comprise comme une évolution? A l'heure actuelle, la conception évolutionniste est, croyons-nous, admise par la presque unanimité des auteurs qui s'occupent de l'étude de l'Ancien Testament. Tous ont abandonné le point de vue qu'on nous enseignait encore il y a quelque quinze ans, celui d'une révélation positive et complète donnée par Dieu à Moïse au Sinaï et faisant, dès le début, connaître au peuple d'Israël ce qu'était le Dieu qu'il s'engageait à servir et les moyens de lui être agréable. Reprenant nos études sur ce point spécial, nous avons essayé de comprendre les raisons de cette nouvelle interprétation du développement religieux du peuple israélite. Incapable de nous prononcer en connaissance de cause sur l'évidence de la conception actuelle, nous pouvons déclarer que nous ne l'avons pas trouvée irréconciliablement opposée à une saine notion de la révélation. On peut admettre que Dieu s'est révélé, au sens que nous avons donné à ce mot, à Abraham, à Moïse, aux prophètes et penser pourtant que, soit les organes de la révélation, soit ceux qui ont été instruits par eux, n'ont discerné que progressivement ce qu'était le Dieu qui les avait choisis et qu'ils avaient choisi et ce que devaient être ses adorateurs. Le Dieu qui se révèle par contact direct avec la créature peut n'être pas immédiatement et complètement compris par ceux auxquels il s'adresse.

Nous nous demandons toutefois s'il n'y a pas dans le point de vue moderne, tel qu'il est généralement exposé, deux graves lacunes et deux sources de danger. Nous voulons

parler de l'idée que les auteurs évolutionnistes sont conduits à se faire du péché et de l'activité divine. Nous avons l'impression que celui qui s'en tient à la conception évolutionniste stricte ne peut concevoir le péché que comme une faiblesse passagère et qu'il en vient bien facilement à ne voir l'activité divine que dans le jeu naturel des lois et des forces, tandis qu'il nous semble discerner dans l'évolution humaine soit des accidents déplorables soit des actes spéciaux accomplis par Dieu dans le but de se révéler et de sauver.

Dans son article « Péché et évolution », M. Fornerod remarque il est vrai, qu'il y a dans l'évolution terrestre de nombreuses possibilités qui avortent. Prenant pour exemple un gland, qui est un chêne en puissance, il constate qu'il y a des cas dans lesquels le gland reste un gland et ne se développe jamais; quand il tombe dans un mauvais terrain il ne sera qu'un arbuste rabougri, tandis qu'il peut devenir dans des circonstances favorables l'ornement de la forêt. Quand le facteur moral fait son apparition avec l'homme, les chances d'avortement, dans la marche de l'évolution, deviennent encore plus considérables, puisqu'il y a lieu de tenir compte de l'influence de la volonté humaine. Tous les hommes ne produisent pas tout ce qu'ils pourraient donner, on peut même dire qu'aucun homme ne réalise tout ce qu'il était destiné à faire, qu'aucun homme ne poursuit son évolution personnelle d'une manière complètement normale.

Nous n'avons pas grand chose à objecter à cette conception du péché. S'il peut être sérieusement compris comme un échec dans la marche normale de l'évolution, nous sommes évidemment en face d'une manière de voir biblique et chrétienne. Nous nous demandons toutefois si cette thèse serait admise par la généralité des auteurs évolutionnistes. Celui qui prend au sérieux la puissance du péché, la corruption du cœur humain et de la volonté, est conduit, nous semble-t-il, à conclure que, par ce fait, non seulement l'évolution a été entravée, mais qu'elle a complètement avorté. L'humanité n'a pas seulement suivi moins rapidement qu'elle ne l'eût dû le chemin de la sanctification, elle s'est détournée

de ce chemin, elle a fait le mal. L'homme n'est pas seulement moins bon, il est mauvais; laissé à lui-même il s'enfonce toujours plus dans le péché.

Nous craignons que les théories évolutionnistes ne tendent en général à faire rentrer le péché dans le plan de la création et par conséquent à en affaiblir la gravité. Si au lieu d'être compris comme une révolte, une désobéissance, le péché est conçu comme un état d'imperfection relative destiné à disparaître à mesure que l'humanité fera de nouveaux progrès, il est impossible de le considérer comme un acte réellement coupable et important. Sa gravité, si elle ne disparaît pas tout à fait, est au moins très fortement atténuée.

Il y a encore une autre conséquence que nous indiquons rapidement au risque de nous attirer le reproche de sortir des limites de notre sujet. Si le péché rentre dans le plan de la création, il est naturel de penser que le monde est ce qu'il doit être, qu'il n'aurait pas pu être autrement. C'est dire que Dieu l'a voulu avec ses bouleversements douloureux, avec ses incalculables souffrances. S'il en était ainsi, nous ne pourrions pas adorer avec reconnaissance et amour le Dieu qui en est l'auteur, il nous serait impossible de voir dans cette création la preuve des perfections divines et nous demeurerions surpris qu'un si admirable ouvrier ait mis dans son œuvre tant de causes de douleur, tant d'imperfections à côté de si admirables beautés. C'est donc par un besoin de conscience que nous demandons que le péché soit toujours dénoncé comme ce qui n'aurait pas dû être, comme la cause du désordre et des souffrances qui jouent un si grand rôle ici-bas.

C'est le péché qui a séparé l'homme du Père céleste. Le pécheur a eu peur de Dieu, il a cherché à lui échapper, et le sens spirituel a été affaibli, comme s'atrophie un organe qu'on n'utilise pas.

L'homme s'efforce d'oublier Dieu, mais Dieu le cherche. Cette seconde vérité nous semble également menacée, dans les aperçus de l'évolutionnisme strict. Dieu veut se faire connaître, se faire aimer. Dans ce but, il a choisi certains

hommes pour en faire les organes de la révélation. Par une action spéciale, il les rend capables d'entrer en relations suivies avec lui. Nous ne pouvons nous empêcher de voir là tout autre chose que le simple développement de l'humanité. Dans un monde pécheur, le développement naturel se fait plutôt dans le sens d'une augmentation du péché que dans celui d'une amélioration, d'une spiritualisation progressive de la race humaine. Il y a eu certainement, même au sein des religions païennes, des efforts vers le bien ; mais nous ne voyons là que des évolutions restreintes qui ont exercé une certaine action, puis sont retombées dans les ténèbres sans avoir pu donner un résultat vraiment appréciable et complet. Or qui nous dira que ces petites évolutions que l'histoire des religions signale ne soient pas dues elles aussi à des semailles du Dieu d'amour ? Sans cette action divine nous ne parviendrions pas à comprendre comment le plus sortirait du moins, tandis que nous admettons facilement que Dieu puisse, quand il a préparé un terrain convenable, donner une impulsion nouvelle, une vraie révélation qui, couronnant un développement, vient commencer un travail nouveau. En somme la question qui nous occupe maintenant est celle-ci : la marche de l'humanité peut-elle s'expliquer par le progrès normal, sous l'action générale de la Providence divine, des activités et des puissances qui ont été confiées aux hommes ? Cela ne nous paraît pas possible. Si Abraham n'eût rien reçu de plus que ses ancêtres, il ne serait pas devenu le père du peuple d'Israël. Une révélation spéciale lui a été confiée ; Dieu s'est approché de lui et lui a fait comprendre que sa vie devait lui être consacrée.

Ce que nous appelons les interventions spéciales de Dieu nous paraissent en particulier absolument nécessaires pour expliquer la carrière de Jésus à tous ceux qui voient en lui, nous ne disons pas même le fils unique de Dieu (au sens de la Kénose ou de l'ancienne orthodoxie), mais seulement le révélateur parfait du Père en vertu de son absolue sainteté.

Il nous paraît inexpliquable que d'un développement historique soit tout à coup issu, par un jeu naturel, un être

capable, dans un monde où tout est relatif, de réaliser la sainteté absolue. S'il est né comme les autres hommes, Jésus, comme les autres hommes, s'est reconnu pécheur au moment où il a pris conscience de lui-même. Sa sainteté n'a pu être que la victoire sur le péché habitant en lui, réalisé par lui. Mais dans ce cas la sainteté du Christ n'a rien d'absolu, il ne saurait être alors le révélateur complet de Dieu. Après lui d'autres Christs supérieurs à lui pourraient faire leur apparition sur la terre et, au lieu d'être définitive, la religion chrétienne ne serait qu'une étape sur la route de l'humanité.

Or de mon contact avec Christ résulte pour moi une conviction diamétralement opposée. Je ne suis pas seulement saisi par le sentiment de sa supériorité relative, je trouve en lui la réalisation parfaite de mon idéal moral et religieux ; il ne m'apparaît pas seulement meilleur que moi, il m'apparaît bon et saint. J'ai l'impression qu'en Christ c'est Dieu lui-même que j'ai rencontré; en lui je trouve tout ce dont j'ai besoin. Je ne saurais que désirer de plus. Voilà pourquoi le Christ peut être mon guide et mon Sauveur, voilà pourquoi le Christ, comme l'indique si éloquemment la numérotation de nos années, se trouve au centre de l'histoire de l'humanité. Quand nous le comparons aux hommes qui l'ont précédé, même aux plus grands d'entre eux, nous discernons en lui un cachet absolument à part; c'est un fruit qui n'est pas en rapport avec la plante qui le porte. Nous ne pouvons rendre notre impression qu'en disant: avec Christ, il y a un commencement nouveau, un acte spécial de Dieu.

Nous n'avons pas ici à commencer une exposition du dogme christologique, à discuter la question de savoir si ce qui doit être préféré ce sont les formules de l'ancienne orthodoxie ou ce que M. Chapuis appelle « la moderne hérésie de la Kénose. » Ce que nous voulons affirmer c'est qu'à notre sens un acte créateur de Dieu explique seul la carrière et l'œuvre de Jésus. Si cette intervention spéciale est niée, l'œuvre du Christ nous apparaît comme un mystère insondable, sa venue demeure pour nous absolument incompréhensible.

Généraliserons-nous encore plus ce débat et affirmerons-nous notre foi aux relations directes que des créatures misérables, mais formées à l'image de Dieu, peuvent avoir avec l'être suprême et absolu? Sans cette conviction la foi chrétienne est impossible. Si, quand je prie, je ne crois pas que ma prière peut agir sur Dieu et provoquer l'action de sa main toute-puissante, il manquera à ma vie religieuse un élément important, la foi au Dieu vivant qui agit. A cela on répond (voir le volume que M. Paul Chapuis a consacré au *Surnaturel*) que la prière du chrétien, loin de dicter au Tout-Puissant les actes qu'il doit accomplir, se borne à lui demander la soumission à ce déterminisme dans lequel on nous dit qu'il faut savoir reconnaître la volonté du Père céleste. Nous ne sommes pas convaincu cependant, nous croyons que nos relations avec le Père, conçues de cette manière, ne seront ni très filiales, ni très douces. Une question me préoccupe encore: si Dieu ne peut pas ou ne veut pas intervenir dans le monde matériel pour produire, en réponse à ma prière, dans le corps de mon enfant malade, une de ces réactions dont la cause échappe à la science humaine la plus perspicace, de quel droit pourrais-je lui demander d'agir en moi pour provoquer dans mon cerveau, organe de ma pensée, les modifications nécessaires pour effectuer la transformation spirituelle qui me fera trouver la volonté de Dieu bonne agréable et parfaite? On répondra que c'est l'esprit qui agit sur le cerveau, que l'action divine spirituelle se répercute ainsi dans le domaine matériel. Alors je m'étonnerai que le Dieu qui, par son action spirituelle sur ma pensée, peut modifier mon cerveau, ne puisse pas intervenir dans mille autres occasions pour produire d'autres transformations matérielles. Nous reconnaissons que dans la généralité des cas l'action divine est indiscernable; Dieu, qui veut que nous marchions par la foi et non par la vue, agit dans le secret; mais comme la science ne peut que s'attacher aux causes secondes, comme les questions d'origine lui échappent, il y a continuellement à la racine des phénomènes une place suffisante pour l'action divine. Des indices si nombreux et si

clairs nous paraissent affirmer la réalité de cette intervention qu'il nous semble que la négation de cette activité constitue pour la foi chrétienne un véritable danger. Nous ne sommes, pas plus que d'autres à notre époque, amateur des miracles à grand effet; souvent en lisant la Bible, surtout l'Ancien Testament, nous avons l'impression que les faits qui y sont rapportés paraîtraient probablement bien moins miraculeux et extraordinaires aux hommes de notre génération, s'ils en étaient les témoins, mais nous n'en demeurons pas moins certain que Dieu agit dans les affaires humaines autrement qu'en laissant les choses suivre leur cours naturel. Dans le désordre qui a été introduit ici-bas par le péché, Dieu peut toujours faire intervenir sa volonté supérieure; nier cela, nous en avons l'impression, c'est en somme renier la puissance même de l'Evangile.

Si donc nous sommes disposé à donner à l'évolutionnisme sa place dans l'exposé de la doctrine chrétienne, ce ne sera qu'après nous être assuré que l'on peut maintenir intactes ces deux vérités qui nous apparaissent comme fondamentales dans la révélation. Tout d'abord c'est l'idée du péché, conçu non comme un degré de l'évolution, mais comme une déviation à l'évolution normale; c'est ensuite la foi au Dieu vivant, au Dieu qui ne se contente pas de créer, mais qui vit avec ses créatures, s'intéressant à elles et les suivant pas à pas pour agir en leur faveur et les arracher à la puissance du péché. Ces vérités nous paraissent vitales, elles sont clairement enseignées dans la Bible, elles répondent aux besoins de notre conscience. S'il fallait choisir, nous aimerions infiniment mieux sacrifier l'évolutionnisme, qui n'est qu'une hypothèse, que de renoncer à ces réalités là. Mais ne peut-on pas les conserver tout en laissant à l'évolutionnisme sa place légitime?

§ 5. Un essai de conciliation.

Toutes les fois que nous nous occupons des théories évolutionnistes, nous sommes frappé de la grandeur et de la beauté de cette magistrale conception, nous admirons la

large part de vérité qu'elle met en lumière. Soit l'évolutionnisme scientifique, qui nous montre le développement du monde dans lequel nous sommes placés, soit l'évolutionnisme historique, qui recherche l'enchaînement des événements, qui suit la marche hésitante de l'humanité, nous paraissent dignes d'attirer et de retenir l'attention. Nous aimons à nous représenter que par le moyen de cette lente évolution, dont nous sommes les témoins et dans une certaine mesure les collaborateurs, la création terrestre s'élève peu à peu, se rapproche de Dieu.

C'est dire que nous ne condamnons pas l'évolution à nous mettre seulement en face d'un développement passager, tôt ou tard suivi d'un douloureux déclin, d'une désagrégation complète. Nous croyons que l'on peut parler d'un réel progrès, ayant pour but de conduire l'humanité à ce port dont l'apôtre Paul parlait aux Corinthiens quand il leur représentait l'état définitif dans lequel Dieu sera tout en tous (1 Cor. XV, 28). L'évolution humaine ne sera pas indéfinie; quand les hommes seront complètement consacrés à Dieu, l'idéal suprême sera atteint et l'évolution s'arrêtera inévitablement. A propos de cette évolution, nous rappelons les résultats auxquels notre étude précédente nous a conduit. Le péché doit toujours être considéré comme le contraire de la volonté de Dieu. Cette puissance malfaisante, toujours à l'œuvre ici-bas, se développe elle aussi. Qui dit évolution, développement, ne dit donc pas toujours progrès, car sur la terre nous voyons le mal se propager au moins aussi rapidement que le bien. Il y a lieu enfin de maintenir l'action libre du Dieu personnel qui se révèle et qui agit dans le monde selon son bon plaisir. Ce n'est que grâce à cette activité que l'on peut parler d'évolution. Si Dieu n'agissait pas, nous serions incapable de comprendre comment le mal peut être vaincu, comment on peut concevoir un réel progrès. Ces bases, que nous estimons nécessaires, étant posées, nous allons essayer de résumer rapidement notre conception de l'évolution de l'humanité. Malgré tous nos efforts, nous n'avons pas su nous en tenir au terrain strictement historique, tant nos convictions méta-

physiques nous paraissent avoir d'influence sur la manière dont nous nous représentons la marche des événements.

Tout d'abord nous admettons l'action d'un Dieu créateur qui, par sa parole, appelle à l'existence l'univers tout entier. Si nous voulions être complet, nous ajouterions que la création nous semble avoir subi une autre influence que celle du Dieu tout bon qui veut manifester sa gloire et son amour. Les bouleversements et les souffrances qui ont régné sur la terre dès avant l'apparition de l'homme, nous semblent indiquer que le monde fut organisé sous l'influence des puissances malfaisantes du péché, ou peut-être en vue de la lutte que l'humanité devait soutenir contre elles. Dans cette lutte les souffrances avaient, hélas! leur rôle à jouer.

Dieu créa tout d'abord, car nous sommes disposé à admettre les idées de l'évolutionnisme scientifique, la nébuleuse primitive, origine du monde matériel. On pourrait sans doute se représenter que ce monde a ensuite évolué en vertu de l'impulsion qui lui avait été donnée, s'ouvrant à une vie toujours supérieure; mais il nous paraît infiniment plus probable que Dieu intervint de moment en moment pour ajouter à l'œuvre déjà accomplie quelque puissance nouvelle.

Il est possible qu'un jour les recherches scientifiques fassent constater une série ininterrompue de manifestations de la vie, allant du monde matériel à l'homme. Cette découverte, qui est encore à faire, ne nous empêcherait pas de de croire à une action divine spéciale. Il y eut par exemple un moment où la vie végétale fit son apparition, où elle prit la forme de la vie animale, il y eut un moment où l'animal est devenu un homme. Même si Dieu a jugé bon de dissimuler son action, même si nos savants devaient retrouver tous les chaînons intermédiaires qui manquent encore, notre conviction n'en demeurerait pas moins entière : Quand la vie spirituelle a commencé à se manifester ici bas, il y a eu un réel acte créateur.

Plus évolutionniste que beaucoup d'évolutionnistes, nous croyons que l'homme devait être le point de départ d'une évolution nouvelle. Par lui la vie spirituelle devait se déve-

lopper sur la terre, par lui la volonté de Dieu devait y être réalisée; en suivant cette voie l'homme aurait, pensons-nous, échappé à la souffrance et, grâce à la puissance divine abondant en lui, il aurait pu échanger la patrie terrestre contre la patrie céleste par une glorieuse transfiguration.

Ces perspectives, esquissées par les auteurs bibliques, ne se sont pas réalisées. L'homme a voulu faire sa volonté et non pas celle de Dieu, l'homme est devenu pécheur. En ce faisant, il s'est séparé de Dieu, il a été en conséquence la proie des souffrances et de la mort. C'est dans cette situation que le trouve l'évolutionnisme historique.

Comment pouvons-nous nous représenter la situation de l'homme au moment où, pécheur, il commence sa course ici-bas? Va-t-il conquérir par une marche progressive une communion avec Dieu toujours plus intime et plus fructueuse, le verrons-nous passer par une progression naturelle, du paganisme à la religion israélite, puis au christianisme? Sans doute Dieu ne se désintéresse pas de la marche de ces créatures qui se sont détournées de lui, il continue à les entourer comme il entoure le monde où elles vivent. Mais cette révélation, suffisante peut-être si l'humanité n'avait pas été aveuglée par le péché commis, ne l'est pas pour ramener des créatures révoltées. Pour accomplir cette œuvre, Dieu ne peut se borner à ce que l'on appelle la révélation naturelle, aux preuves de son existence qui sont répandues sur la terre et surtout dans la vie spirituelle de l'homme. Dieu a fait bien autre chose encore pour attirer les hommes à lui. Tandis qu'il accordait à quelques-uns des révélations spéciales, partout où il trouvait un cœur bien disposé, il s'approchait de lui et lui faisait sentir sa présence. C'est ainsi que nous comprenons qu'il y ait, même au sein des religions païennes, quelques éclairs de lumière qui sont de réelles révélations et non seulement de sublimes aspirations. C'est dans le sein du peuple d'Israël que la révélation divine a trouvé le terrain le plus favorable. Moïse au Sinaï commence à communiquer à son peuple les impressions que la rencontre de Dieu a produites sur lui. Peu à peu, grâce aux autres organes de

la révélation suscités par Dieu, le peuple d'Israël, renonçant à l'idolâtrie, adora seulement le Dieu spirituel que de mieux en mieux il apprenait à connaître. Quand cette période préparatoire fut achevée, Dieu couronna l'œuvre commencée en donnant au monde, en Jésus-Christ, le Sauveur parfait, le Fils et le révélateur dont les pécheurs avaient besoin. Une évolution nouvelle commence pour l'humanité, elle doit s'efforcer de profiter de la puissance qui a été mise à sa portée par cette admirable révélation. Pas plus après Jésus-Christ qu'avant, la marche de l'humanité ne nous apparaît comme unie et régulière ; nous la voyons au contraire toujours semblable à une ligne brisée, où il y a des hauts et des bas. Nous croyons même discerner dans la marche actuelle de l'humanité une double progression, progression dans le bien pour ceux qui aiment Jésus-Christ, se donnent à lui et s'efforçent de suivre ses traces, progression dans le mal pour ceux qui ne veulent pas écouter les appels divins et y répondre de tout leur cœur. Cette double évolution ne prendra fin qu'au moment où Dieu, agissant une fois encore par une activité spéciale, viendra établir définitivement son règne en triomphant de toutes les oppositions et en groupant autour de lui, pour la vie éternelle, ceux qui ont répondu à ses intentions miséricordieuses, ceux qui se sont donnés à lui en Jésus-Christ.

Si, pour conclure, nous reprenons les termes de la question qui nous est posée, nous nous apercevons que, pour qu'il nous semble conciliable avec la doctrine chrétienne de la révélation, l'évolutionnisme historique doit être compris de la manière suivante : Au lieu de nous représenter que l'humanité évolue par le jeu indépendant des forces qui lui ont été une fois pour toutes confiées par Dieu, conception que l'existence du péché nous paraît condamner absolument, nous chercherons continuellement dans l'histoire le Dieu vivant et actif. C'est lui qui s'adresse aux hommes, qui se fait connaître à eux. Au moment où il accomplit cet acte, il remet à sa créature un dépôt (dans une parabole bien connue, Jésus-Christ disait : un talent) qu'elle doit faire valoir en en tirant

tout le parti possible. Ce n'est que quand cette tâche a été accomplie que Dieu peut accorder un don plus précieux, une révélation plus complète. C'est ainsi, pour ne prendre que les traits les plus accusés du procès de la révélation, que Dieu n'a envoyé Christ sur la terre que quand la révélation du Sinaï eut produit toutes ses conséquences ; c'est ainsi que la consommation du royaume de Dieu ne pourra avoir lieu que quand tous les fruits de la révélation chrétienne auront à leur tour fait leur apparition. L'évolution n'a lieu, le plus ne sort du moins que parce que Dieu agit, non seulement par une action continue, mais par des actes spéciaux par lesquels il intervient dans le cours de l'histoire pour confier aux hommes des dons toujours plus précieux.

Cette conception, que sa conformité avec l'activité créatrice, telle que nous l'avons exposée, nous paraît appuyer, a également l'avantage de nous faire comprendre pourquoi Christ peut être la révélation complète et définitive du Père, tout en apparaissant au milieu et non pas à la fin de l'histoire de l'humanité. En Christ, Dieu nous a donné la révélation suprême dont, pendant la dernière période de son histoire, l'humanité doit tirer parti pour son avancement spirituel et pour la gloire de Dieu. Ainsi seulement, grâce au don de l'amour divin, l'humanité pourra marcher de progrès en progrès, en attendant l'établissement des nouveaux cieux et de la nouvelle terre, où la justice habitera.

Profiter des diverses grâces de Dieu, profiter des révélations qu'il accorde, c'est, nous insistons sur ce point, le seul moyen de favoriser l'évolution humaine. Comme le disait un apôtre, « c'est d'en haut, c'est du Père des lumières que descendent toute grâce excellente et tout don parfait! » (Jacq. I, 17.)

THÈSES

La doctrine chrétienne de la révélation est-elle conciliable avec l'évolutionnisme historique?

Introduction.

1. La principale difficulté du sujet proposé à notre étude vient du sens peu précis des termes qu'il s'agit de concilier: qu'est-ce que la doctrine chrétienne de la révélation, qu'est-ce que l'évolutionnisme historique?

2. La conciliation proposée ne peut avoir qu'une valeur individuelle.

§ 1. Quelques remarques sur l'évolutionnisme.

3. L'évolutionnisme met en lumière les liens étroits qui unissent les phénomènes, il montre comment ils dépendent les uns des autres. L'évolutionnisme historique présente les faits dans leur enchaînement: conséquence de ceux qui les précèdent, ils sont la cause de ceux qui les suivent.

4. Dans l'évolutionnisme la marche des événements est comprise comme un continuel progrès. Son danger est de faire perdre de vue soit la liberté humaine et ses conséquences, soit l'activité divine.

§ 2. La notion de la révélation.

5. L'homme perçoit le monde matériel par l'intermédiaire des sens; ceux-ci éclairent sa conscience et provoquent l'action de sa sensibilité, de son intelligence et de sa volonté. Pour percevoir Dieu et le monde spirituel, l'homme a un sens spécial qui éclaire sa conscience morale et religieuse et la met en relation avec les réalités invisibles.

6. Ces réalités sont senties plutôt que vues; l'action de l'intelligence humaine est nécessaire pour qu'elles puissent être clairement comprises et exposées.

7. La Bible nous donne, dans ses parties les plus essentielles, les impressions d'hommes qui ont été en contact avec Dieu. Le contenu de la Bible est d'inégale valeur. Grâce à l'action du Saint-Esprit, la conscience reconnaît ce qui est réellement de Dieu et se l'assimile.

§ 3. Deux conceptions de l'évolution humaine.

8. Notre notion de la révélation est théoriquement tout à fait conciliable avec l'évolutionnisme historique; en avançant, l'homme peut devenir de plus en plus capable de comprendre Dieu et de saisir les réalités spirituelles.

9. Le contenu du document de la révélation, approuvé par la conscience chrétienne, nous donne toutefois de l'histoire du monde une idée bien différente de celle que proposent les auteurs évolutionnistes.

10. Les auteurs bibliques parlent, après la création, d'une période courte, mais belle, de relations faciles avec Dieu. Ils montrent dans le péché un accident qui a rompu les relations entre Dieu et les hommes. Malgré cela, Dieu cherche l'homme non seulement par la voix de la conscience, mais par une révélation positive donnée par l'intermédiaire des grands génies religieux de l'humanité, en particulier les prophètes et Jésus-Christ.

§ 4. Lacunes et dangers de l'évolutionnisme strict.

11. L'histoire d'Israël peut être comprise comme la présente l'évolutionnisme; mais ces théories ne sauraient faire comprendre ni l'apparition du péché et ses conséquences, ni la personne de Jésus-Christ.

12. Notre impression est qu'il y a eu dans l'histoire de la révélation des accidents et des actes révélateurs spéciaux.

13. En présentant le péché comme une phase de l'évolution, on peut facilement perdre de vue qu'il est diamétralement opposé à la volonté de Dieu. Les théories évolutionnistes risquent de voiler la gravité du péché, si ce n'est de le faire complètement négliger.

14. L'évolutionnisme tend également à faire disparaître les actes spéciaux de l'activité divine, actes spéciaux qui peuvent pourtant seuls expliquer une apparition semblable à celle de Jésus-Christ.

15. Tout en reconnaissant que les actes divins échappent aux investigations de la science, nous croyons que la foi en

cette activité est nécessaire à la vie religieuse. Seule elle nous met en face d'un Dieu vivant qui peut agir en faveur de ses enfants, répondre à leurs prières, etc.

16. Les théories évolutionnistes ne peuvent être considérées comme conciliables avec la révélation chrétienne que si elles sont exposées de manière à respecter ces idées fondamentales.

§ 5. Un essai de conciliation.

17. Les théories évolutionnistes ont un attrait incontestable; elles révèlent une belle unité dans le développement de l'univers, elles aident à mieux comprendre les faits.

18. Comme le plus ne peut pas sortir du moins, il faut admettre que Dieu agit pour diriger l'évolution et pour confier à chaque étape nouvelle le don que la créature devra faire valoir. Nous concevons de la manière suivante la marche de l'évolution: au commencement d'une période Dieu confie une puissance, si la créature en tire un bon parti, Dieu pourra, au terme de cette période et au début de la suivante, lui confier mieux encore.

19. L'évolution humaine, qui aurait dû conduire l'humanité de la vie terrestre à la vie céleste par une glorieuse transformation, a été faussée par le péché qui est un acte volontaire de désobéissance, une rupture avec Dieu.

20. Dieu, qui aime malgré tout les hommes, cherche à se faire connaître et aimer par eux; il leur a parlé à plusieurs reprises par les prophètes et surtout par Jésus-Christ.

21. Le don divin venant s'ajouter à une évolution qui s'achève pour produire un développement nouveau, nous pouvons comprendre que Jésus-Christ, la révélation définitive de Dieu, soit apparu au milieu de l'histoire de l'humanité et non à la fin.

22. Quand l'humanité aura pris parti pour ou contre Jésus-Christ, entrant dans l'évolution qu'il a inaugurée ou s'y opposant, le règne de Christ sera établi en faveur de ceux qui auront profité de la grâce divine. Après Christ, on ne saurait attendre une révélation supérieure.

A PROPOS
DU DIVORCE ENTRE LA BIBLE ET L'ÉGLISE
AUX ÉTATS-UNIS D'AMÉRIQUE

PAR

A. SCHINZ, Dr Phil.

professeur à Bryn-Mawr, Pensylvanie.

Il fut un temps aux Etats-Unis où toute l'instruction des enfants consistait à peu près dans la connaissance de la Bible. Au cours des trois dernières décades, cet état de choses s'est singulièrement modifié. Les Eglises sont aussi nombreuses, plus nombreuses qu'autrefois. La nation par l'organe de ses magistrats affirme autant et davantage sa croyance en Dieu et en Jésus-Christ. Les institutions de charité, les académies, les universités se réclament du christianisme comme elles l'ont toujours fait. Mais tandis que la connaissance de la Bible, le document par excellence de la foi du pays, était jadis au premier plan, elle est aujourd'hui au dernier. Il y a là évidemment un grand danger. Déjà à l'heure qu'il est on peut se demander parfois si on ne proclame pas si haut ses convictions chrétiennes que parce qu'on cherche, par devers les autres et par devers soi-même, à dissimuler un certain vide du cœur [1].

Pendant longtemps on se contenta de formuler des

[1] Pour la vie religieuse dans les universités et par extension dans les milieux cultivés en Amérique au cours des deux derniers siècles, voir *Two Centuries of Christian Activity at Yale*, Ed. by J.-B. Reynolds, S.-H. Fisher and H.-B. Wright (G.-P. Putnam, New-York and London, 1902).

plaintes vagues. Un homme cependant avait résolu de tirer la chose au clair. Nous avons nommé M. Ch.-F. Thwing, président d'une des universités les plus connues d'Amérique, *Western Reserve University*, à Cleveland, Etat d'Ohio, lequel mit à contribution la méthode très affectionnée aujourd'hui des enquêtes, et publia ses résultats dans la revue *The Century*, numéro de mai 1900, sous ce titre : *Significant ignorance about the Bible as shown among College Students of both sexes* [1].

M. Thwing a fait successivement deux expériences. D'abord avec une classe d'étudiants hommes, qui venaient d'arriver à l'université, en automne 1894. Puis avec une classe de jeunes filles, en automne 1899.

L'enquête consistait en ceci : Vingt-deux passages de Tennyson avec des allusions à la Bible qu'il s'agissait d'expliquer. En voici quelques exemples :

1° Mon péché était comme une épine parmi les épines qui couronnaient ton front.

2° Comme de la manne dans mon désert.

4° Comme cet ange qui, un jour jusqu'à l'aurore, lutta avec Israël errant.

7° Un cœur aussi rude que la main d'Esaü.

9° Ruth dans les champs de blé.

13° L'Arimathéen Joseph.

21° Une échelle de Jacob.

Les trente-quatre jeunes gens qui eurent à répondre avaient en moyenne vingt ans et venaient de la partie nord de l'Etat d'Ohio, du centre de l'Etat de New-York et de l'ouest de la Pensylvanie, régions de culture tout à fait solide. Il y avait des fils d'avocats, de pasteurs, d'instituteurs, de marchands, de fermiers. Tous, sauf un seul, avaient été en rapport avec des Eglises. Plus de la moitié étaient membres régulièrement inscrits sur les registres de différentes congrégations : méthodistes, baptistes, réformées, congrégationalistes, etc.

[1] L'university de *Western Reserve* est co-éducationnelle.

Sur ces 34 :

9 ne comprirent rien à l'allusion à la couronne d'épines.
11 ne surent expliquer l'allusion à la manne du désert.
16 » » la lutte de l'ange et d'Israël.
19 » » la main d'Esaü.
19 » » Ruth dans les champs.
25 » » la femme de Lot.
22 » » des perles jetées devant les pourceaux.
23 » rien de Joseph d'Arimathée.
24 » expliquer l'allusion aux noces de Cana, le bon vin conservé pour la fin.
18 » rien de l'ange qui garde le tombeau vide.
22 » rien du serpent d'Eden.
24 » rien du vœu de Jephté, etc.

Sauf que l'allusion des perles jetées devant les pourceaux fut remplacée par une autre concernant l'Iscariot, le questionnaire fut le même pour les jeunes filles que pour les jeunes gens. Les réponses justes étaient de 6 % plus nombreuses. *Une* élève répondit parfaitement à tout, indiquant même les livres de la Bible auxquels se rapportaient les passages ; deux autres ne manquèrent que deux ou trois réponses. Chose piquante : tandis que 25 jeunes gens (sur 34) ignoraient l'allusion à la femme de Lot changée en statue de sel, les 51 jeunes filles sans exception connaissaient parfaitement cette histoire.

Il y eut naturellement des réponses stupéfiantes : Joseph d'Arimathée = Joseph fils de Jacob, ou Joseph, *fils de Marie* ! L'allusion au meilleur vin gardé pour la fin, à Cana, signifie : « Attendre jusqu'au dernier moment pour être baptisé. » — Iscariot c'est « la croix sur laquelle a été crucifié Jésus, » etc.

L'article de M. Thwing fit sensation. On étudia les moyens de remédier au mal. Comme l'une des causes indiquées par notre auteur était que les écoles ne faisaient rien pour faire connaître la Bible, et que sous prétexte de ne favoriser aucune dénomination on en avait au contraire exclu

tout enseignement religieux, les chefs d'établissement d'instruction songèrent à introduire une réforme. Une résolution importante vient d'être prise par le congrès de la *National Educational Association*, réunie en juillet dernier à Minneapolis. Evidemment il faut rendre à la Bible sa place dans les idées du peuple américain. Comme d'autre part il serait contraire aux institutions du pays de présenter dans des écoles et universités le livre saint comme œuvre de théologie et de doctrine chrétienne, il faut tourner la difficulté et faire étudier la Bible comme document littéraire. La placer à côté de Shakespeare et Milton, de Gœthe et Schiller, de Racine et Corneille, de Platon, de Cicéron, etc..

Voici le texte traduit de la résolution votée par une assemblée à laquelle assistaient plusieurs des plus grandes autorités pédagogiques du pays :

« Il est évident que la familiarité avec la Bible anglaise, en tant que chef-d'œuvre littéraire, est en décroissance rapide chez les élèves de nos écoles. C'est là un résultat direct d'une conception qui fait de la Bible une œuvre théologique seulement, et qui dès lors conduit à son exclusion des écoles de certains Etats comme livre de lecture et d'étude. Nous espérons et demandons un changement dans le sentiment public à ce sujet, changement qui autorisera et encouragera même l'emploi de la Bible, — à l'heure qu'il est honorée de nom dans les statuts de beaucoup d'écoles et d'institutions de nos républiques, — comme d'une œuvre littéraire de l'espèce la plus haute et la plus pure, qu'on placera à côté de la poésie et de la prose qu'elle a inspirée et en grande partie formée. »

Cette idée de rendre à la Bible son prestige d'autrefois en a traitant comme un chef-d'œuvre littéraire n'est pas nouvelle. Nous avons connu personnellement un professeur de littérature anglaise qui pratiquait cette méthode depuis longtemps et donnait un cours de *littérature* biblique. Nous savons par ouï-dire que d'autres le font comme lui, surtout dans l'ouest des Etats-Unis. Elle est même si bien entrée dans les mœurs, cette idée, que, si nous en croyons la nou-

velle qui vient de nous parvenir, un journaliste de l'Illinois va servir à ses abonnés à titre de feuilleton quotidien des tranches de la Bible. Le rédacteur en question, M. C.-F. Hodge, d'Assumption, déclare que la Bible comme livre n'est plus lue, qu'on lit, d'autre part, énormément les journaux en Amérique, et qu'en introduisant la Bible dans le journal, ce sera le meilleur moyen de la faire lire. Ce sera certainement, ajoute-t-il encore avec beaucoup de vérité, aussi intéressant, — il emploie même le terme « divertissant, » — que les romans qu'il pourrait offrir à ses lecteurs.

Si l'on veut bien y songer, il y a là, au point de vue chrétien, des syptômes d'une gravité extraordinaire. Prenons même une attitude absolument indépendante vis-à-vis des faits : Comment se fait-il que personne n'ait songé à la profanation de la Bible par des procédés de cette sorte ? Car en somme le projet du journaliste n'est qu'une manifestation populaire, plus naïve, du même état d'esprit que celui qui est manifesté par les pédagogues. On accepte sans la moindre protestation, d'un bout à l'autre de l'Union, que la Bible soit mise sur le même pied que n'importe quelle production de littérature, même le roman-feuilleton. Personne ne crie au sacrilège. Nous nous trouvons en présence d'un des plus curieux — ou des plus caractéristiques — cas de cécité collective que l'histoire des idées religieuses ait encore eus à enregistrer.

Maintenant est-ce conscient ou est-ce inconscient de la part des promoteurs? — Voilà un point infiniment délicat à décider. Si nous osions émettre une opinion personnelle après cinq ans d'observations de la vie religieuse aux Etats-Unis, nous serions enclin à affirmer que c'est inconscient, même chez les plus intelligents. Nous ne pensons pas que ceux qui ont favorisé la résolution de Minneapolis aient songé à l'avenir, aux conséquences peut-être encore assez éloignées, mais nécessaires qui découleront des principes. On n'a considéré que le présent dans lequel il s'agit de concilier deux courants, l'esprit du temps et l'esprit du christianisme. Jusqu'ici on avait fait céder le christianisme.

L'église comme institution sociale n'avait pas perdu de terrain, mais on prêtait si peu d'attention à la *doctrine* évangélique qu'on voyait venir le moment d'une ignorance totale ou du moins d'une indifférence absolue à l'égard du contenu de la Bible. On s'en rend compte aujourd'hui ; on se prend à songer qu'après tout l'église, pour être encore l'église *chrétienne,* devrait pourtant baser son existence sur l'enseignement des Ecritures ; et c'est pour parer à cette rupture de deux termes qui sont encore des corrélatifs nécessaires dans l'esprit de la plupart des hommes, à savoir l'église et la Bible, qu'on s'est avisé du moyen que nous avons signalé. On compte bien, en faisant estimer la Bible sous l'angle de la littérature, que, par contre-coup, on créera un regain d'intérêt pour son contenu religieux.

Le remède est évidemment pire que le mal. Présenter aux enfants la Bible de la même façon et dans le même esprit que Shakespeare ou n'importe quel écrivain ou penseur, c'est implicitement concéder qu'ils sont de niveau, c'est en tous cas favoriser dans son esprit cette idée, ou pour nous exprimer avec encore plus de circonspection, éveiller un préjugé d'égalité qui d'emblée ne favorisera certainement pas le respect des Ecritures. Même si un jour la raison devait amener celui qui a étudié impartialement la Bible à la considérer comme le livre de la révélation, le fait qu'il y a eu comparaison laissera inconsciemment dans l'esprit une empreinte qui ravira à l'Evangile son prestige absolu. Il faudrait être un homme bien supérieur pour échapper à cette influence — et on sait combien les hommes supérieurs sont rares. Ainsi, en supposant les meilleurs résultats, le procédé adopté pour réintégrer la Bible à sa place d'autrefois est nul; dans 99999 cas sur 100000 il aura un effet contraire à celui qu'on s'était proposé.

Notre but en écrivant ces lignes n'est nullement de faire métier de censeur. Mais comment la situation présente a-t-elle été créée dans cette Amérique qu'on a coutume, encore à l'heure qu'il est, en Europe, de considérer comme le boulevard de la foi chrétienne à notre époque de scepticisme?

Parmi les causes qui nous paraissent fondamentales nous en signalerons trois, l'une purement extérieure, les deux autres plus profondes, plus intimes et, quoique moins apparentes, bien plus effectives.

La cause extérieure, c'est, aux Etats-Unis plus qu'en Europe, le développement de la science. Tandis qu'il y a vingt ans environ on mettait pour ainsi dire à l'index les livres traitant sérieusement les problèmes de l'évolution, aujourd'hui on est tombé dans l'extrême opposé. C'est au ministre qui aura les vues les plus renversantes, les plus « avancées » en science. On a une terreur superstitieuse de passer pour un réactionnaire, — tout plutôt que cela. L'influence d'un formidable mouvement pédagogique en ces dernières années a grandement contribué à accentuer cette tendance, et dans les louables efforts que l'on fait pour être ou paraître cultivé, chacun discute comme des vétérans de facultés la création du monde et le déluge. Il y a même pour cela une institution spéciale, les écoles du dimanche pour adultes. Les livres qu'on y étudie sont Darwin et Huxley bien plus que la Genèse et les Evangiles. Nous avons assisté là, entre bonnes vieilles chrétiennes et pasteurs ignorants, à des luttes homériques, à grands coups de termes scientifiques — luttes horripilantes de platitude, de niaiserie et de sérieux. Mais comme nous le disions, la science n'a été qu'un facteur extérieur qui a provoqué sans en être cependant la cause directe certaines manifestations bizarres des gens d'église. La racine du mal est plus profonde.

C'est d'abord, pour dire notre pensée sans circonlocutions, une application trop consciencieuse du principe du protestantisme: l'individualisme religieux. On n'accepte aucune autorité, chacun a son propre jugement dont il peut et doit se servir. Un théologien pourra avoir consacré sa vie entière à l'étude, sa voix n'aura pas d'autorité plus grande que celle du premier venu. On ramène tout au niveau du grossier sens commun qui a le droit de tout apprécier, de tout juger. La Bible interprêtée par ces intelligences non dégrossies engendre, lorsqu'il s'agit d'âmes douées de besoins religieux,

l'esprit sectaire le plus regrettable, et lorsqu'il s'agit d'individus sans besoins religieux, le scepticisme. Au sein des communautés ecclésiastiques la liberté à l'égard de la Bible est absolue: on l'apprécie; on approuve ce qu'elle dit, ou on le condamne. L'anecdote de cet ouvrier américain qui lut un jour la première Epître de saint Paul aux Corinthiens, puis ferma tranquillement le livre en disant: « Cet homme est d'accord avec moi! » est tristement typique. Il est facile de voir où conduit un pareil état des esprits: si la valeur de n'importe quel passage des Ecritures dépend de la décision de ma raison, si elle n'est vraie que quand elle est d'accord avec moi, si en un mot je suis celui qui peut juger, c'est que mon autorité est plus grande que la sienne. — Je n'ai qu'un pas à faire pour admettre que je n'ai pas besoin d'elle, que je puis former moi-même mes opinions religieuses. Cela d'autant plus, notons-le bien, que l'individu raisonnant ainsi est moins cultivé. C'est un truisme que de dire que plus on étudie et l'on est intelligent, plus aussi l'on comprend l'infinie complexité des problèmes qui se posent à l'esprit humain et l'on est disposé à se défier de soi-même. Or il s'en faut de beaucoup que l'Américain moyen soit un être cultivé ; il en résulte que son assurance, en décidant les plus gros problèmes, est énorme. Quand la Bible ne s'accorde plus avec lui, il n'hésite pas un instant à affirmer que la Bible a tort. Et voilà pourquoi l'on ne sent plus le besoin de lire la Bible aux Etats-Unis ; voilà pourquoi, quand on la verra mise par les premières autorités intellectuelles du pays au rang des livres écrits par des hommes comme nous, par des hommes que souvent nous coudoyons dans la rue, on en prendra probablement encore plus à son aise. Loin de réagir contre le mal, la résolution de Minneapolis n'aboutit qu'à le confirmer et même à lui conférer la sanction des représentants d'une élite intellectuelle du pays.

Ajoutons qu'en Amérique cette liberté de jugement est encore accentuée par le fait qu'elle va la main dans la main avec les principes démocratiques dans le domaine politique et social. Partout l'homme ne reconnaît d'autorité que la

sienne. Il y a chez nous une saine tradition qui, même dans les pays démocratiques comme la Suisse, conserve le respect des choses de l'esprit. Grâce au Ciel nous n'avons pas encore abouti au syllogisme stupide: l'ouvrier, le paysan, l'enfant ont autant de droits sociaux que les rois, les ministres, les artistes, les écrivains, etc., donc ils en savent autant que ces derniers dans leurs professions respectives. Jamais on n'a prétendu qu'un théologien ou un philosophe ferait nécessairement un bon serrurier ou un bon tailleur, — pourquoi veut-on absolument en Amérique nous faire accroire qu'un tailleur ou un serrurier ferait nécessairement un bon philosophe ou un bon théologien? — C'est cet incomparable Carlyle qui écrivait dans ses « Pamphlets des derniers jours, » il y a un peu plus de cinquante ans: « Dans le cours d'un demi siècle, un peu plus, un peu moins, il faut que l'Univers ou les têtes des hommes aient bien changé. Il y a un demi siècle, et depuis la Création jusqu'alors, l'Univers, à ce que j'avais entendu dire, avait coutume d'être d'une nature quelque peu abstruse. Il n'avait point coutume de porter ses secrets sur sa face pour qu'ils crevassent les yeux de tous les passants. »

A quoi l'Allemagne doit-elle aujourd'hui encore sa suprématie intellectuelle? C'est notre humble avis qu'elle le doit avant tout à ce qu'on a su distinguer dans ce pays, mieux que partout ailleurs, entre domaine social et domaine intellectuel dans la vie. Il nous semble que nous comprenons aujourd'hui cette parole d'Origène, — car il y a probablement eu des Américains de tous temps: — Les apôtres, disait-il, ont quelquefois exprimé toute leur pensée, mais sur certains points « ils se sont bornés à dire que les choses sont. Mais comment sont-elles et pourquoi sont-elles? C'est ce qu'ils se sont abstenus de faire connaître, sans doute afin que les hommes studieux et amis de la sagesse qui viendraient après eux eussent matière à s'exercer et à produire les traits de leur esprit. » (*Des Principes*. Introduction.)

Il y a enfin une chose qui, indirectement, peut avoir contribué à une profonde indifférence à l'égard de la Bible. En Amérique on prétend cultiver avant tout chez l'enfant le

don du raisonnement, de la réflexion individuelle. On demande fort peu d'exercices de mémoire pour ne pas dire qu'on n'en demande point du tout. C'est là une erreur dont on reviendra certainement ; mais le mal qui en est la conséquence ne nous semble pas être compris dans toute sa gravité : l'enfant, et plus tard le jeune homme, et enfin l'homme mûr raisonne tout simplement à vide. Ses convictions ne reposent pas sur des faits, elles sont en l'air. Cela se traduit d'une façon constante dans le langage : fort rarement affirment-ils quelque chose sans commencer leur phrase : *I think* (je pense que), ou *It seems to me* (il me semble que), ou encore *I feel* (je sens que). Nous avons longtemps cru que c'était de la modestie ; nous sommes revenu de cette idée ; en effet il leur *semble*, — demandez de préciser par des faits, et ils demeurent bouche close dix-neuf fois sur vingt. Si donc l'on raisonne à vide ailleurs, pourquoi pas aussi bien en théologie et en religion.

Il nous reste à indiquer une troisième cause du mal que nous signalons : La tournure de plus en plus exclusivement pratique que l'on cherche à donner au christianisme américain. La Bible, le Nouveau Testament en tous cas, on dira ce qu'on voudra, prêche l'ascétisme. Non pas peut-être l'ascétisme des moines du désert, mais le renoncement aux biens de ce monde certainement. Pour être sûr de n'être pas mal compris, disons que la Bible affirme que le bonheur n'est pas de ce monde, mais de l'autre ; qu'il faut renoncer aux joies de ce monde pour conquérir plus certainement celles du monde à venir. Une bonne conscience, voilà tout le bonheur que la doctrine évangélique concède à l'humanité dont nous faisons partie sur la terre. Or il y a de fortes tendances à modifier cette partie de la doctrine du Christ, en Europe, du reste, aussi bien qu'en Amérique. Les théologiens eux-mêmes ont de plus en plus, au dix-neuvième siècle, favorisé le courant général. Le Royaume des cieux est descendu sur la terre d'une façon qui pourrait bien n'avoir pas été dans la pensée du maître. Bref, du christianisme, qui était une doctrine religieuse, on a fait une doctrine sociale. L'Amérique

est allée en pratique bien plus loin que l'Europe dans cette direction[1]. Et cela était bien naturel. Un pays prospère à tous les points de vue, qui a tout pour jouir dans le présent, hésite à remettre après la mort l'heure du bonheur. Après tout pour le bonheur à venir il faut la foi, la foi qui est « une ferme attente des choses qu'on espère, une démonstration de celles qu'on ne voit pas ; » pour le bonheur immédiat, il n'est pas nécessaire de croire des choses qu'on ne voit point, mais on s'attache à des choses qui sont, qu'on voit. L'adage : « Un *tiens* vaut mieux que deux *tu l'auras* » est trop profondément humain pour ne pas agir en nous, même à notre insu. Donc on veut bien la religion, à condition qu'elle soit d'accord avec notre plaisir ; sinon on est assez porté à l'ignorer. L'église a fait des concessions considérables pour ne pas être désertée. Mais pour ne pas avouer sa défection aux autres, et pour se la cacher à ses propres yeux, elle a dû elle-même renoncer à trop rappeler la Bible à la mémoire de ses fidèles sous peine d'être convaincue d'errements et d'infidélités. De cette situation bizarre est sorti une sorte de christianisme nouveau, vague, indécis, où la doctrine religieuse n'était plus qu'un appendice plus ou moins essentiel. Le royaume des cieux sur la terre, dit-on, est le but du christianisme : on se voue à des œuvres de charité ; on rend heureux les autres, les pauvres, les malheureux de toutes sortes, d'où on arrive facilement à cette autre proposition : Je soulage les maux d'autrui et leur apporte le bonheur terrestre ; si ce bonheur terrestre est légitime pour eux, il l'est pour tous, par conséquent pour moi : Vive la vie ! chantons et buvons car demain nous mourrons.

Encore une fois, loin de nous l'idée de juger ; tout cela est peut-être parfaitement légitime, mais nous n'y reconnaissons pas l'enseignement du Christ, et nous comprenons fort bien qu'une fois ces idées adoptées par l'Eglise, elle n'insiste plus trop sur une connaissance approfondie des Ecritures de la part des fidèles.

[1] Voir nos articles de la *Revue chrétienne*, septembre, octobre et novembre 1901.

Nous croyons avoir dit des choses que beaucoup soupçonnent outre-mer, sans oser se les avouer à eux-mêmes.

Notre conclusion est que, pour ramener l'état de choses ancien en ce qui concerne la connaissance de la Bible, il faudrait avant tout réformer l'esprit de notre époque tel qu'il se manifeste actuellement aux Etats-Unis.

Cela est-il possible ?

Nous ne voulons pas nous aventurer à de dangereuses prophéties. Cependant il paraît que la science peut à présent affirmer à peu près ce qu'elle veut sans causer beaucoup d'alarmes dans le camp des gens d'Eglise. Là, du moins momentanément, il y a calme complet. Rien n'empêcherait une réforme.

On pourrait peut-être aussi, si l'on voulait bien, — mais voudra-t-on, osera-t-on ? — inspirer un peu d'humilité au cœur de tant de Yankees trop sûrs que, s'ils étaient papes, le dogme de l'infaillibilité ne serait pas si ridicule. Qui sait, si le mouvement économique actuel qui les convainc avec une si irrésistible force qu'ils sont les esclaves de quelques potentats de la finance et non pas les maîtres de leurs destinées, même terrestres, comme ils se l'imaginaient complaisamment jusqu'ici ; qui sait, disons-nous, si cette expérience n'aura pas un contre-coup heureux dans le domaine de la vie spirituelle ? L'Amérique est une grande nation, admirable, puissante, sans aucun doute appelée à prendre la direction du mouvement de la civilisation des mains de l'Europe : ce qui lui manque cependant et ce qu'elle doit acquérir, c'est de reconnaître et de pratiquer la grande vérité du γνῶθι σεαυτόν antique, et ce que les Arabes ont si bien exprimé comme suit :

Il y a quatre sortes d'hommes :

Celui qui ne sait pas et qui ne sait pas qu'il ne sait pas, — il est fou, évite-le.

Celui qui ne sait pas et qui sait qu'il ne sait pas, — il est simple, éclaire-le.

Celui qui sait et qui ne sait pas qu'il sait, — il dort, réveille-le.

Celui qui sait et qui sait qu'il sait, — il est sage, suis-le.

En ce qui concerne enfin la troisième cause que nous avons indiquée, il faudrait, pour la faire disparaître, se décider à savoir si l'on veut une Eglise pour représenter une doctrine religieuse ou bien une doctrine morale. Une croyance religieuse sans morale et une morale sans croyance sont en soi parfaitement concevables. Mais s'il s'agit de cette doctrine religieuse spécifique qu'on appelle le christianisme, elle appelle nécessairement une morale corrélative et sociale. On ne peut en effet professer la doctrine religieuse chrétienne du royaume des cieux qui n'est pas de ce monde mais repose au contraire sur le renoncement à ce monde, avec la morale utilitaire à laquelle beaucoup de théologiens et de laïques des deux côtés de l'Océan voudraient réduire leur christianisme pour le rendre acceptable et agréable au grand nombre.

Bryn-Mawr, Philadelphie, Août 1902.

LES CHAPITRES IV ET V DU LIVRE DE MICHÉE

PAR

FRANÇOIS LADAME

De tout temps, ces chapitres ont fourni matière à la dogmatique chrétienne: ils ont certainement joué aussi un grand rôle dans les espérances messianiques des derniers siècles avant notre ère. Le premier verset du chapitre V, en particulier, établissait aux yeux des Juifs la certitude que le Messie naîtrait à Bethléhem de Juda: d'après ce passage, il ne pouvait, pensait-on, venir d'ailleurs (comp. Jean I, 47). Aussi voyons-nous l'Evangile de Luc s'efforcer de montrer comment il s'est fait que Jésus, originaire de Nazareth en Galilée, a pourtant vu le jour à Bethléhem « selon la prophétie » (comp. Mat. II, 5 et 6).

Il y a donc un grand intérêt pour nous à étudier cette partie du livre de Michée. C'est surtout depuis les travaux de Stade dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, années 1881, 1883 et 1884 que l'attention des critiques s'est portée sur elle et que leurs conclusions ont quelque peu modifié l'opinion généralement admise à son égard, spécialement en ce qui concerne la date de composition. Il nous a paru bon d'examiner, pour notre compte, ces chapitres, avec les lumières des savants qui font autorité pour nous en ces matières et nous soumettons ici, au lecteur, le résultat de notre étude.

Chapitre IV, versets 1 à 5.

Ce passage célèbre décrit l'état du monde dans les derniers temps: tous les peuples viendront s'instruire à Jérusalem, auprès de Jahvé, et la paix s'établira d'un commun accord entre les nations. Or, deux observations nous arrêtent, dès les premiers mots, à la lecture de ces versets: c'est, d'abord, qu'ils se trouvent textuellement dans Esaïe (chap. II, v. 2-4); c'est, ensuite, qu'ils présentent un brusque contraste avec les chapitres précédents. Cette double remarque a été faite depuis longtemps par les exégètes: elle servira de point de départ à l'examen auquel nous allons nous livrer.

La présence de ce morceau dans le livre de Michée et dans celui d'Esaïe soulève un difficile problème de critique. On se demande immédiatement, en effet, lequel de ces prophètes en est l'auteur, ou s'ils n'ont fait l'un et l'autre que reproduire une prophétie plus ancienne, ou enfin si nous n'avons ici qu'un oracle anonyme intercalé, après coup, dans l'œuvre de rédaction, au milieu des discours des deux contemporains d'Ezéchias. Ces questions n'ont point obtenu encore une réponse absolument satisfaisante et l'on peut douter qu'elles l'obtiennent jamais. On ne saurait guère, en de tels sujets, avancer que des probabilités. Il est cependant possible d'arriver, par une étude impartiale et objective, à formuler quelques conclusions, sinon inattaquables, du moins précises et sérieuses.

Ce qu'il faut examiner, en premier lieu, c'est l'état des deux textes par rapport l'un à l'autre. Ils ne sont point parfaitement identiques et les différences qu'ils ont entre eux, peuvent, avec les variantes qu'offrent les LXX, éclairer ici quelque peu le chercheur. On s'accorde généralement à admettre que le passage de Michée donne un texte plus primitif, plus complet que celui d'Esaïe et d'aucuns en concluent que le premier doit être antérieur au second. Cette opinion, néanmoins, est discutable et, quant à nous, loin de considérer Esaïe II, comme dépendant de Michée IV, nous croyons que ce dernier est moins authentique dans sa forme. Certes,

le passage d'Esaïe n'est pas absolument exempt d'altérations : il semble, par exemple, qu'il se soit écarté de l'original, au verset 2, en disant כל־הגוים, qui renchérit sur le simple עמים de Michée, en même temps qu'il le précise. Le mot הגוים revient encore Esaïe 4, à la place de עמים רבים de Michée 3; mais, évidemment, ici pas plus que tout à l'heure, il n'appartient au texte primitif, car l'absence de l'adjectif altère le parallélisme :

Il jugera entre les nations...,
Il décidera entre des peuples nombreux,

tandis que le passage de Michée, présente une forme beaucoup plus naturelle et poétique :

Il jugera entre des peuples nombreux
Il décidera entre des nations puissantes.

Mais ce dernier offre une série de variantes qui ont un caractère apocryphe, ce sont :

עליו, v. 1. Esaïe porte אליו, leçon plus simple et confirmée par les mots du verset suivant : אל־הר־יהוה.

עד־רחוק, v. 3. Ceci est certainement une glose, car outre que cette adjonction constitue une sorte de pléonasme après les adjectifs רב et עצום, elle rompt complètement la symétrie du vers.

Les versets 4 et 5 tout entiers. Le verset 4 ne se lit point, en effet, dans Esaïe, et il forme ici un contraste frappant avec ce qui précède, par son manque de cadence poétique. En outre, il consiste en deux phrases qui sont comme le résumé et la confirmation des versets antérieurs : la première est une sorte de formule proverbiale employée ailleurs dans l'Ancien Testament pour décrire les douceurs de la paix[1]; par la seconde, le rédacteur a vraisemblablement voulu indiquer l'origine ancienne, l'autorité divine de la prophétie qu'il avait sous les yeux. On dirait qu'il souligne une citation[2]; une

[1] 1 Rois V, 5 ; 2 Rois XVIII, 31 ; Zach. III, 10 ; cf. Lév. XXVI, 3-5, 10 ; Deut. XXVIII, 1 ss.

[2] Cf. *Bible Annotée;* voir plus bas, p. 453, note 1.

remarque finale toute pareille se lit aussi Esaïe I, 20; XVI, 13. — Le verset 5, dont le sens exact n'est pas très aisé à saisir et qui a un vague écho dans Esaïe II, 5 est, sans doute, une réflexion postérieure et n'appartient pas au contexte primitif de l'oracle qu'il parait, du reste, commenter[1].

De plus, la traduction de M. Duhm pourrait bien être la vraie, qui adopte au v. 1 la version des LXX du texte d'Esaïe :

> Et il arrivera, dans les temps futurs,
> Que sera fondée la montagne de Jahvé,
> Et la maison de notre Dieu, sur le sommet des montagnes.

Le verset 3 semble confirmer cette leçon, qui se recommande, d'ailleurs, par son parallélisme et son sens meilleur[2]. Ainsi le mot נכון serait à sa place primitive dans Esaïe.

Enfin, chez ce dernier encore, la forme du suffixe de חרבותם est antérieure à celle de חרבותיהם chez Michée[3]. Quant aux variantes ישׂא Esaïe 4 et ישׂאו Michée 3; ילמדו et ילמדוך, elles n'apportent guère de lumière au problème.

De ce qui précède découlent donc pour nous ces deux premières conclusions :

I. Aucun des deux textes ne nous est parvenu intact; ils portent, l'un et l'autre, l'empreinte d'une rédaction et d'un remaniement postérieurs.

II. Le passage d'Esaïe est le moins altéré des deux et présente la prophétie sous sa forme la plus primitive.

Tout lecteur attentif éprouve une surprise, presque un choc, lorsqu'après avoir suivi la pensée de Michée dans les deux ou trois premières pages de son livre, il arrive au chapitre IV. Les idées sont ici, en effet, complètement différentes; l'horizon, à nos yeux, change subitement : du présent, nous passons tout d'un coup à un lointain avenir. Le décor est instantanément transformé : de sombre et noir, il devient clair

[1] Cf. Reuss, *La Bible;* Stade, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, année 1881, p. 166; Nowack, *Die kleinen Propheten.*

[2] Cf. Duhm, *Das Buch Jesaia*, 1892, *in loco.*

[3] Comp. les passages parallèles de 2 Sam. XXII, 46, avec Ps. XVIII, 46 et voir La Grammaire de *Gesenius-Kautzsch*, § 91 *n.*

et bleu. La vue, après s'être promenée sur le spectacle des infidélités d'Israël et avoir entrevu, comme un éclair, la punition qui va frapper ce peuple, est tout à coup éblouie des clartés inattendues d'une ère de gloire et de paix. Jusqu'ici, il n'était question que des vices de Juda, que des châtiments qui l'attendent, que de la ruine prochaine de Jérusalem et de son temple: maintenant, il ne s'agit que de l'apothéose de Sion et de son sanctuaire.

Dans ces conditions, nous ne saurions admettre qu'un même auteur ait pu écrire ce passage immédiatement à la suite des chapitres précédents. Il y a, dans l'intervalle, un abîme de pensées à combler, la douloureuse histoire de l'exil à sous-entendre. Si l'on peut comprendre, en l'expliquant par un effet de contraste, le passage du chapitre III aux premiers versets du chapitre IV, ce soudain changement de tableau est invraisemblable, inconcevable sous la plume d'un homme écrivant ces pages d'une seule haleine. Il n'y a contraste, du reste, qu'avec le verset 12 du chapitre III, tandis qu'il y a, en réalité, contradiction manifeste avec la pensée qui domine dans la première partie du livre. Michée insiste là sur les péchés d'Israël qu'il décrit au long et au large pour en faire ressortir toute l'horreur aux yeux de son peuple et pour en dévoiler les conséquences inévitables. N'eût-ce pas été tout simplement détruire l'effet de ces graves menaces que de leur opposer cette gloire future de Sion et de son temple[1]? La seule raison qui puisse expliquer la présence du passage IV, 1-5 à cet endroit, c'est qu'on a voulu, plus tard, lors de la rédaction de ces chapitres, atténuer l'effet de la sombre prophétie III, 12, en faisant briller la promesse après la menace et en offrant le contraste que quelques-uns pensent avoir été voulu par l'auteur du livre entier.

Un fait qui vient appuyer encore la supposition que ces versets ne faisaient pas suite, primitivement, à ceux qui précèdent, c'est qu'ils sont introduits par la conjonction copula-

[1] Jér. XXVI, 17 ss., ne suppose pas que l'oracle qu'il rappelle ait été adouci de la sorte, tôt après. Cf. Stade, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1881, p. 165 ss.

tive ou, plus exactement, par le *parfait consécutif*, qui suppose, avant lui, l'existence de quelque proposition dont il ne fait que continuer la pensée. Comme il est de toute évidence que le premier verset du chapitre IV, n'est point une continuation, une suite logique du dernier verset du chapitre III, il faut nécessairement que cette proposition manque ici.

Nous arrivons ainsi à ces deux autres conclusions:

I. Le morceau Michée IV, 1-5 ne faisait pas suite, primitivement, à ce qui précède;

II. Ce passage n'est qu'un fragment.

On aboutit au même résultat dans le livre d'Esaïe où ces versets sont étrangers aussi au contexte dans lequel nous les lisons aujourd'hui. Comme chez Michée, ils commencent par le *parfait consécutif* (les LXX ont même lu כי), sans se rattacher à une proposition antécédente; de plus, ils sont visiblement indépendants des chapitres II à IV.

Nous avons donc ici, sous une forme plus ou moins altérée, le *fragment* d'une prophétie sur l'origine de laquelle on n'était sans doute pas très fixé, les uns l'attribuant à Esaïe, les autres à Michée. La critique, sur ce point, a donc le champ libre, aujourd'hui, pour se livrer à ses recherches. La question qui se pose, pour elle, à ce sujet est celle-ci: ce morceau appartient-il réellement à l'un ou l'autre de ces deux prophètes, ou plutôt, date-t-il de leur époque? Depuis Stade, nombre de savants répondent négativement. On a supposé quelquefois l'existence d'une poésie très ancienne dont nous aurions ici deux reproductions, deux citations. Hitzig, Ewald ont émis à ce sujet l'hypothèse que Joël pourrait bien être le premier auteur de cet oracle. Il y a, en effet, comme un écho du passage que nous étudions, dans Joël IV, 10; mais ce n'est qu'un écho, car les prophéties de Joël sont très postérieures à celles d'Esaïe et de Michée. Stade lui-même avait d'abord partagé l'opinion de Hitzig, depuis, il s'est convaincu que les idées contenues dans Michée IV et Esaïe II n'appartiennent point à l'époque assyrienne[1]. Il est certain

[1] *Op. cit.* 1881, p. 165 ss.

qu'elles sont particulières aux temps de l'exil et du retour; tout observateur impartial est obligé de reconnaître qu'elles étaient alors au premier plan[1]. La vision de tous les peuples affluant à Jérusalem pour adorer Jahvé est fréquente parmi les auteurs de la restauration: Esaïe 66, 23; Zacharie 14, 16-19. Les passages sur lesquels on a cru pouvoir s'appuyer pour prouver l'existence de ce point de vue avant l'exil sont aujourd'hui considérés, par ceux qui font, pour nous, autorité en ces matières, comme inauthentiques. Ce sont: Esaïe XI, 10 (déjà mis en doute par Koppe, Vater, Rosenmüller, de Wette); XVIII, 7; XIX, 19 ss. (textes qui ne prouvent du reste rien ici, puisqu'ils ne parlent que d'un peuple particulier); Osée X, 10 (altéré et obscur); Jérémie III, 17[2].

Tel est le fait grave que l'on élève aujourd'hui contre la possibilité de faire remonter l'origine de ce fragment à l'époque assyrienne. Cet argument est-il décisif? Nous ne le pensons pas. Que les idées énoncées ici soient devenues courantes durant l'exil et dans les temps qui suivirent, cela empêche-t-il qu'elles aient été entrevues et rédigées par le génie d'un Esaïe, par exemple? Bien que, dans le passage Esaïe IX, 4; XI, 4 ss., il ne s'agisse que du pays de Canaan[3], y a-t-il invraisemblance à ce que le même auteur, élevant plus haut le vol de sa pensée, ait embrassé dans son esprit tous les peuples connus d'alors? Il ne nous le paraît pas et cette considération nous fait plutôt partager le sentiment de M. Duhm, qui voit ici quelque chose comme le chant du cygne du vieil Esaïe. Les remarques suivantes viennent confirmer à nos yeux cette opinion:

Les mots דבר et תורת יהוה ne sont pas pris dans le sens de la Loi juive, comme le prouve déjà l'absence de l'article[4]; il n'y a pas, ici, trace de haine ou de mépris des peuples, ce qui, à de rares exceptions près, est toujours le cas dans

[1] Cf. Ryssel, *Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha*. Leipzig 1887, p. 253.

[2] Voir Stade *Op. cit.* 1883, p. 14 ss.

[3] Stade, *Op. cit.* 1884, p. 293.

[4] Cf. J.-T. Beck, *Erklärung der Propheten Micha und Joel* (189?), p. 150.

la théologie post-exilique (voir Duhm *op. cit.* p. 17); la réflexion dont le rédacteur fait suivre cette prophétie, montre qu'il considérait celle-ci comme un oracle antique et solennel: « C'est l'Eternel qui l'a dit » v. 4[1]. Enfin, la suscription du chapitre II d'Esaïe, qui attribue positivement ce fragment au grand contemporain d'Ezéchias, nous autorise, quant à nous, à maintenir l'authenticité de la prophétie pour Esaïe. Par contre, rien dans le livre de Michée ne fait supposer que celui-ci en ait été l'auteur.

Chapitre IV, versets 6-8.

Nous sommes, ici, dans un courant d'idées tout différent: il est question de l'exil, il est fait allusion à la captivité d'Israël. En voici les preuves:

Verset 6: הצלעה (ce qui est boîteux) ne peut désigner que le peuple exilé, cf. Sophonie III, 19.

Verset 7: מעתה (c'est-à-dire depuis le יום ההוא du v. précédent, autrement dit : *depuis lors* [2]) ועד־עולם, *à toujours*, suppose une interruption dans le règne de Jahvé « sur la montagne de Sion. »

Verset 8: « La domination ancienne » ne saurait s'entendre que de celle qui existait autrefois, c'est-à-dire avant l'exil. Les mots « à toi viendra la royauté » signifient encore plus clairement que cette royauté n'existe pas ou plus en Sion[3].

Trois suppositions se présentent donc à l'esprit:

I. Ou bien ces versets ont été composés avant la captivité dont ils seraient une prophétie indirecte.

II. Ou bien après le retour.

III. Ou bien pendant l'exil.

A vrai dire, il n'est pas possible d'hésiter longtemps entre ces diverses alternatives. La première est inadmissible en ce que ces mots eussent été une véritable énigme pour les con-

[1] « En tous cas, ce devait être un texte connu, populaire et faisant autorité. » *Bible Annotée.*

[2] Cf. Nowack, *Kleine Propheten, in loco.*

[3] L'inspiration de ces versets est, du reste, la même que celle du chap. II, v. 12, passage certainement postérieur aussi, voir plus bas, p. 461, note.

temporains de Michée : or, on ne conçoit pas les prophètes du vrai Dieu et du Dieu vrai, parlant en rébus à leurs auditeurs ; ils avaient une œuvre autrement utile et pressante à accomplir, comme le montrent les trois premiers chapitres du livre de Michée. La seconde hypothèse n'est guère plus plausible ; le mot הצלעה, en effet, désigne, non pas une partie, mais la *totalité* des captifs[1]. Les illusions que se fait l'auteur sur la puissance du peuple rapatrié (גוי עצום), montrent qu'il ne vivait pas dans les temps difficiles de la Restauration. De sorte que la dernière supposition est seule acceptable ; ces versets sont donc inauthentiques et bien postérieurs à Michée. Certaines particularités de forme dénotent, du reste, leur origine plus récente et trahissent la rédaction. Ainsi le verbe אתה (venir) appartient à l'idiome postérieur et vient de l'araméen[2] ; le texte du v. 8 est évidemment corrompu, la juxtaposition des deux verbes est faite pour surprendre, il en est de même de l'état construit ממלכת suivi de ל. L'accumulation des substantifs, enfin, au commencement du vers est également entachée de quelque obscurité.

Chapitre IV, versets 9-14.

Ce passage offre des difficultés insurmontables non seulement à ceux qui l'attribuent à Michée, mais encore à ceux qui le considèrent comme l'œuvre d'un seul et même auteur, quel qu'il soit. Ni l'une, ni l'autre de ces manières de voir ne tiennent debout devant les textes. Voici, en quelques mots l'exposé des particularités dont nous voulons parler.

Il est fait, ici, allusion à un siège de Jérusalem. Mais, tandis que les versets 9, 10 et 14 présentent la ville humiliée, vaincue d'avance et annoncent sa déportation prochaine, les versets 11, 12 et 13 excitent Israël à se lever, à écraser ses ennemis et lui promettent une victoire éclatante. Nous avons donc une contradiction irréductible, en ce que le peuple, emmené en captivité (v. 10) ne saurait battre complètement

[1] C'est le féminin collectif, voir Gesenius-Kautzsch, § 122, 4 c.

[2] Ryssel, *Op. cit.*, p. 76.

devant Jérusalem les ennemis qui le déportent et consacrer leurs biens à l'Eternel (v. 13). Cela est si vrai que, pour voir clair dans ce morceau, il faut détacher les versets 11, 12 et 13 du contexte où ils sont enchâssés. Une fois cette opération effectuée, la situation, décrite dans les versets 9, 10, 14 se dégage nettement. L'auteur parle du siège de Jérusalem par *les Chaldéens*. Nous disons « les Chaldéens, » parce qu'au v. 10, la fille de Sion est avertie qu'elle sera emmenée à *Babylone*. On a beaucoup disserté sur ces mots: ובאת עד־בבל. C'est qu'ils constituent une grosse difficulté pour les défenseurs de l'authenticité: ils ne sont guère possibles, en effet, sous la plume de Michée. Babylone n'était de son temps que la vassale de Ninive. On ne comprend pas, dès lors, pourquoi le prophète aurait parlé de la capitale d'une contrée subjuguée et non de la véritable ennemie, de Ninive, de l'Assyrie. Une telle prédiction n'aurait été, pour les contemporains incrédules et frivoles de Michée, qu'un « risible paradoxe, » selon le mot de Kleinert. Ryssel[1] objecte que Sargon, ayant déporté en Syrie les Babyloniens révoltés, vers 720, on pouvait, à cette époque, conclure de là à un exil futur des Syriens en Babylonie. Mais cet argument nous paraît bien faible, d'autant plus que des prophéties de ce genre sont tout à fait absentes chez les auteurs de l'époque assyrienne[2]. Il est tellement impossible d'échapper à ce dilemme: ou bien ces versets sont inauthentiques, ou bien les mots « jusqu'à Babylone » sont une glose, que plusieurs critiques de renom adoptent la dernière alternative, sous le prétexte que nous aurions ici une contradiction avec tout ce que nous savons de la période assyrienne, ainsi: Nöldeke, Kuenen, Cheyne, Robertson Smith, Nowack, Strack. Ils s'appuient encore, pour contester l'authenticité de ces mots, sur le fait que les LXX parlent déjà de Babylone au v. 8. Mais il est très possible que cette interpolation provienne, dans le texte grec, précisément des mots עד־בבל du v. 10. Quant à nous, nous

[1] *Op. cit.*, p. 225 ss.

[2] Les passages Esaïe XI, 11; XXII, 11; XXXVI, 17, invoqués par M. Ryssel à l'appui de sa thèse, ne prouvent absolument rien contre notre assertion.

ne voyons aucune raison péremptoire pour les retrancher et s'il fallait absolument considérer le v. 10 tout entier comme un *vaticinium ex eventu*, nous adopterions alors plutôt l'opinion de De Goeje qui en détache toute la fin ou de Rowland Williams qui le regarde, du premier au dernier mot, comme une interpolation. En effet, la phrase ובאת עד־בבל fait corps avec son contexte: l'enlever serait émasculer le verset. Mais il est certain que les Juifs fidèles ont toujours eu, pendant l'exil, la confiance que Dieu les délivrerait un jour: le *vaticinium ex eventu* ne s'impose donc nullement à la pensée pour ce qui est de la prédiction d'une délivrance. La conclusion à laquelle nous aboutissons est bien plutôt que ces versets 9, 10 et 14, ont été composés à la même époque et cela pendant ou plus probablement, sans doute, peu après le siège de Jérusalem. L'auteur a vu de ses yeux la détresse de ses compatriotes (v. 9); il a assisté à la honte de Jérusalem (v. 14[1]); il semble avoir pris lui-même le chemin de Babylone (v. 10[2]). Nous arrivons donc, quant à la date, aux mêmes résultats que pour les versets 6 à 8.

Revenons maintenant aux versets 11 à 13. Nous avons dit leur contradiction irréductible avec leur contexte. Ils parlent d'une extermination totale de nations nombreuses, rassemblées contre Jérusalem. Evidemment, l'auteur ne décrit pas ici un fait actuel; il prophétise, il annonce d'avance les événements qui arriveront aux derniers jours. C'est le point de vue que nous rencontrons, depuis Ezéchiel, chez les auteurs post-exiliques (Ezéchiel XXXVIII et XXXIX; Zacharie XIV; Joel IV; cf. Apocalypse XX, 8 ss.); ce n'est point celui de Michée qui prédit, au contraire, la ruine totale de *Jérusalem* III, 12. Nous avons donc, ici, une interpolation, postérieure à la composition du passage au milieu duquel elle se trouve, c'est-à-dire aux versets 9, 10, 14.

[1] Ce verset, cependant, n'est pas très clair à nos yeux.

[2] L'expression dont il se sert pour caractériser les souffrances de la fille de Sion sont fréquentes sous la plume des écrivains postérieurs.

Chapitre V, versets 1-5.

Ces versets se présentent également à nous comme inauthentiques, comme n'appartenant point à la plume de Michée. Il faut tout d'abord constater la parenté du v. 1 avec le v. 8 du précédent chapitre. Ils commencent tous les deux d'une même façon :

IV, 8 : ואתה מגדל־עדר עפל
V, 1 : ואתה בית־לחם אפרתה

Ensuite, les premiers versets du chapitre V supposent une époque aussi éloignée de Michée que celle du passage IV, 6 ss. Des deux côtés, en effet, la situation est la même: les descendants de David ne règnent pas à Jérusalem. Il est question, de part et d'autre, d'une domination (IV, 8), d'un dominateur (V, 1) qui doivent venir. Il ne peut s'agir, dans ce dernier passage, que d'un prince issu de David. Or, au temps de Michée, lorsque les rois de Juda trônaient en Sion, pouvait-on dire que leur glorieux descendant naîtrait dans la bourgade de Bethléhem? Et surtout, parlait-on alors d'une origine *préhistorique* de la famille royale? — Poser la question, n'est-ce pas la résoudre? — De plus, le nom de Ephrata, donné ici à Bethléhem, ne se rencontre que dans les écrits les plus récents, Ruth IV, 11 ; 1 Chroniques II, 24, 50[1].

Mais ce morceau V, 1-5 ne nous est pas parvenu sous sa forme première. Il a été remanié, il a subi des adjonctions postérieures. Ainsi, le v. 2 interrompt la suite des idées entre les versets 1 et 3; le sujet change tout-à-coup, il n'est pas le même de part et d'autre. L'auteur en a voulu rattacher la naissance du מושל à la prophétie d'Esaïe VII, 14 et il a relié son interpolation à ce qui précède par la conjonction לכן: *c'est pourquoi* — soudure malheureuse, car on n'aperçoit guère le rapport qu'il peut y avoir entre la venue du Dominateur d'Israël et le fait que Dieu « les » livrera. — Les ver-

[1] Voir Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*, IVe édit., p. 189. Les mots הוא בות לחם de Gen. XXXV, 19 et XLVIII, 7, sont évidemment une glose, car il doit s'agir dans ces passages d'un autre Ephrata; voir Dillmann, *Die Genesis*, VIe édition.

sets 4 et 5 *a* ne semblent pas non plus avoir fait primitivement partie de leur contexte. Leur début a toutes les allures d'une glose, d'une note marginale: « Et voici en quoi consistera la paix[1]. » Ils offrent une répétition inutile avec les derniers mots du v. 5 et ne disent rien du מושל dont le rôle est tout à fait effacé chez eux. Enfin, ils interrompent la suite des pensées du v. 3, si bien qu'en les retranchant, on obtient immédiatement un texte logique et suivi.

Car alors il sera grand jusqu'aux extrémités de la terre
Et il délivrera d'Assour
Lorsque celui-ci viendra dans notre pays
Et qu'il foulera notre territoire.

A moins, en effet, de lire, comme M. Nowack, והצילו, on ne saurait concevoir autrement que par l'hypothèse d'une interpolation ces brusques passages du singulier au pluriel entre les versets 3, et 5 *b* d'une part, 4 et 5 *a* de l'autre. Le fait qu'il est ici question d'Assour ne nous force point, ainsi que le remarque encore M. Nowack, à placer la composition de ces versets à l'époque assyrienne, parce que le terme de אשור est employé dans les temps post-exiliques, aussi bien pour désigner Babylone: Lam. V, 6, que la Perse: Esdr. VI, 2 et même peut-être aussi la Syrie: Ps. LXXXIII, 9; Zach. X, 11 (et sans doute aussi Esaïe XIX, 23, voir Duhm, *Op. cit.*)[2].

Chapitre V, versets 6-8.

Ils continuent évidemment la description du règne messianique, mais ils offrent cette particularité qu'ils ne sont point d'accord sur le caractère de ce règne. Pour le v. 6, il sera pacifique et bienfaisant; pour les versets 7 et 8, guerrier et

[1] Il semble bien qu'il faille traduire ainsi, cf. Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, II. Ausg., p. 524: « Denn nothwendig muss man die ersten Worte, v. 4, *und dies ist dann Heil* oder *Frieden* so verstehen dass das Folgende ein Beispiel des Heiles sein soll.... » Voir encore les arguments de M. Nowack, *Op. cit.*, contre la traduction *il sera paix* (cf. Eph. II, 14).

[2] Nous ne voyons pas que, dans ce passage Mich. V, 1-5, le מושל apparaisse comme un « révélateur » de Jahvé, ce que dit M. Wabnitz dans l'*Encyclop. de Lichtenberger*, art. *Oint*.

menaçant. D'après le premier, le « reste de Jacob » sera semblable à la rosée et à la pluie, image souvent employée pour caractériser quelque chose de bon et de vivifiant, cf. Deut. XXXII, 2; Ps. LXXII, 6; LXXXIV, 7. Nous sommes dans le même courant d'idées que IV, 6-8 (rem. le שארית), V, 1, 3, 5 *b*. — Au v. 7, nous rencontrons une conception toute différente: la rosée et la pluie deviennent subitement pareils à un lion dans une forêt, à un lionceau dans un troupeau de petit bétail. Il y a là une contradiction, car enfin le reste de Jacob sera l'un ou l'autre: paisible ou remuant, pacifique ou terrible. Il nous paraît donc que nous sommes, ici encore, en présence d'une intercalation dans le genre de celle de V, 4, 5 *a* (remarquer dans les deux cas la reprise de certains termes du contexte et cette étrange notion de la paix — שלום, v. 4, — qui consiste à faire paître Assour avec l'épée v. 5 *a* et qui compare le reste de Jacob à un lionceau dans une bergerie v. 7[1].) Le verset 8 est de la même inspiration que le verset 7. Il exprime l'espoir de la revanche, il respire une haine invétérée de l'étranger: ce sont là les espérances de l'époque postérieure cf. Esaïe XLIX, 25 ss.; LX, 12; Zach. XIV, 17. Le verbe כרת, dont l'objet, dans le verset 8, n'est pas le même que dans les versets 9-13, fait ressortir davantage la divergence des deux passages. Nous ne saurions croire, en effet, que les versets 7 et 8 soient du même auteur que ceux qui terminent le chapitre: là, Jacob doit détruire ses adversaires, ici, il sera dépouillé par l'Eternel de tout ce qui rendrait cette destruction possible.

Chapitre V, versets 9-13.

Rien n'empêche de faire remonter l'origine de ce morceau à l'époque de Michée. Au contraire, le fait qu'il n'est pas dit un mot des Bâmôth contre lesquels le Deutéronome s'élève avec tant de force, ne permet guère de songer à une date plus récente[2]. Du reste, ce passage exprime, au fond, une

[1] Voir encore la forme saccadée, passionnée, sans rythme de la fin du verset 7. C'est le même point de vue que IV, 13 et Zach. XII, 6.

[2] Il est vrai que la réunion des mots פסלים, מצבות et אשרים est particulière

pensée qui rappelle celle des premiers versets du chapitre IV : nous ne serions point surpris qu'ils en aient été primitivement la continuation. A la fin du fragment IV, 1-3, il est dit que les nations étrangères, renonçant désormais à la guerre, transformeront leurs armes homicides en instruments aratoires. Ici, V, 9-13 la même chose est annoncée pour Israël, seulement, c'est l'Eternel lui-même qui détruira les chevaux et les chars de bataille, les villes fortes et les garnisons[1]. Ce qui nous paraît appuyer cette idée, c'est le fait curieux que, dans Esaïe, à la suite du fragment II, 2-4, il est aussi question de « chevaux » et de « chars » v. 7, de « magies » et de « sorcelleries » v. 6, d'idoles, « ouvrages de leurs mains » et « devant lesquelles ils se prosternent » v. 8, 18. N'est-il pas possible que, dans Esaïe, la fin de la prophétie soit tombée pour faire place au discours plus détaillé, plus étendu des chapitres II, 5 à IV ? Ne serait-ce pas là, en même temps, l'explication de la présence de ce fragment dans Esaïe II ? Les chapitres II, 5 à IV, auront rappelé au rédacteur la prophétie II, 2-4... dont il aura laissé de côté les derniers vers comme formant double emploi avec ce qu'il reproduisait déjà. Il faut remarquer enfin, au point de vue de la forme, le parallélisme parfait des versets Michée V, 9-13, parallélisme qui se maintient sans défaillance, comme dans le morceau IV, 1-3, ce qui n'est pas précisément le cas dans les passages dont nous prétendons qu'ils sont postérieurs.

Le verset 14, de nouveau, est certainement d'une autre main que 9-13. Il ne se rattache pas à ce qui précède ; il exprime une pensée différente. Son point de vue est celui des versets 7 et 8. L'époque anté-exilique n'avait pas ces idées de vengeance sur l'ensemble des *Gojim :* ce n'est que plus tard qu'on les conçut, lorsque l'horizon des connaissances géographiques se fut élargi ; voir Esaïe LX, 12 ; Zacharie XIV, 17 ss. cf. Nowack, *Op. cit.*

au Deutéronome, cf. Cornill *l. c.* ; mais cette seule coïncidence ne nous paraît pas assez importante pour infirmer notre manière de voir.

[1] Il va sans dire que, dans notre supposition, les premiers mots du verset 9 depuis והיה jusqu'à יהוה sont du rédacteur.

Conclusions.

Nous arrivons donc à nous expliquer de la manière suivante la formation de ces deux chapitres.

Ils doivent être le résultat de trois couches superposées ou interposées, si l'on peut employer ici cette figure. La première, la plus ancienne, est constituée par les morceaux IV, 1-3; V, 9-13: c'était apparemment une prophétie d'origine *anté-exilique*, d'Esaïe peut-être, qu'un anonyme aura reprise *durant l'exil* pour lui donner le développement que devait inspirer la situation nouvelle. Il a fait cette opération en coupant en deux l'antique oracle, qu'il possédait sans doute à l'état de fragment, et en introduisant entre ces deux parties les versets suivants : IV, 4-10 (14?); V, 1, 3, 5 *b*, 6[1]. Ces passages, bien qu'ils soient d'une autre époque et présentent les choses d'une manière un peu différente, ne font, en réalité, que poursuivre l'idée contenue dans IV, 1-3: celle de l'ère de paix qui sera établie dans l'avenir. Sur le tout ainsi formé, un *rédacteur plus récent* a fait un nouveau travail. Il a intercalé çà et là quelques phrases que les croyances et les espérances de son temps lui dictaient : ce sont les versets IV, 11-12; V, 2, 4, 5 *a*, 7, 8, 14. C'est bien, toujours aussi, l'ère future qu'il songe à décrire, mais il le fait avec des couleurs très différentes de celles de ses prédécesseurs. Pour lui cette époque à venir consistera essentiellement et premièrement à assouvir la vengeance d'Israël sur les peuples étrangers; son idée fixe c'est la revanche qui sera prise alors sur tous les ennemis et il ne laisse échapper aucune occasion d'introduire cette note dans son texte.

Telles sont les conclusions auxquelles l'étude de ces chapitres nous a conduit. Elles ont, croyons-nous, leur côté nouveau: peut-être intéresseront-elles, par là, quelques-uns de nos lecteurs.

[1] C'est la même main probablement qui a inséré les versets 12 et 13 du chapitre II.

LA DERNIÈRE PHASE DE LA PENSÉE RELIGIEUSE

de J.-J. Rousseau

OU

son Fragment allégorique sur la Révélation[1]

PAR

LOUIS THOMAS

CHAPITRE VI

Séjour de Jean-Jacques à Ermenonville.

(*Suite.*)

Dans sa Lettre à Musset-Pathay, le fils aîné de R. de Girardin [2], le comte Stanislas-Xavier, qui eut une carrière très honorable, à la fois militaire, politique et administrative (1765-1823), confirme pleinement, en y ajoutant plusieurs détails significatifs, les renseignements donnés par son père sur le séjour de Jean-Jacques à Ermenonville.

Il y faisait, dit-il, « tout ce qui pouvait lui convenir : il herborisait, composait des romances ou déposait sur des cartes les pensées qui se pressaient dans sa tête pendant ses longues promenades dans des lieux solitaires.... Il parais-

[1] Voir les livraisons de mars, de mai et de juillet.

[2] Voir le Dictionnaire Bouillet, 1893, art. Girardin. — C'est par erreur que, de même que Musset-Pathay, il parle de Stanislas-Xavier de Girardin comme ayant été l'élève de Rousseau. Ce fut non pas lui, mais le cadet de ses frères.

sait... s'y plaire beaucoup ; il aimait mon père... homme instruit et spirituel ; sa conversation l'intéressait, il la recherchait ; il aimait toute notre famille, il dînait souvent avec elle ; et, lorsqu'elle était seule, c'était au milieu d'elle qu'il passait ses soirées à faire ou à entendre de la musique. Il avait pris un attachement extrêmement vif pour un de mes frères qui l'accompagnait dans toutes ses promenades.... Jean-Jacques avait entrepris d'étudier la flore d'Ermenonville... et faisait dans les beaux jours une abondante récolte de plantes et de fleurs. « Je les classerai, disait-il, et les ar- » rangerai dans les longues soirées d'hiver ; ce sera une occu- » pation. » On sait quel soin il mettait dans l'arrangement de son herbier et combien cela lui prenait de temps[1]. Il avait aussi pris des notes sur des cartes, écrit des pensées détachées ; c'était encore pendant l'hiver qu'il se proposait de perfectionner et de lier ce travail.... Il ne s'écoulait pas un seul jour sans qu'il secourût la misère par l'aumône. Il l'offrait aux pauvres des environs comme à ceux du village ; il

[1] Pierre Prévost, dans sa jeunesse, eut à Paris des rapports assez intimes avec le Rousseau des dernières années ; et en 1804, il publia sur ce sujet une lettre fort intéressante dans les *Archives littéraires de l'Europe*, qui paraissaient à Paris (t. II). Il y dit, entre autres : « En 1777, l'été, Rousseau sortait souvent pour herboriser, le matin de neuf heures à midi et l'après-dîner jusqu'à la nuit. Quand il ne sortait pas, il s'occupait à composer son herbier. Jamais herboriste n'a poussé plus loin la délicatesse et la propreté dans l'arrangement des plantes sur le papier... Son Moussier, de format in-12, était un petit chef-d'œuvre d'élégance. » (*Oeuvres de Rousseau*, Paris 1819, t. III, p. 160 ; Musset-Pathay, *Histoire de Rousseau*, t. II, p. 269.)

P. Prévost (1751-1839) honora Genève comme littérateur, philosophe et physicien. « Associer, dit Amiel, la philosophie aux lettres, aux sciences et à la religion, l'affermir par la sévérité constante de la méthode et l'éclairer par les leçons de sa propre histoire, tel fut le point de départ adopté et la visée poursuivie par P. Prévost, disciple de Lesage, traducteur d'Euripide, de Blair, d'Adam Smith, de Dugald Stewart et de Malthus ; professeur de belles-lettres, puis de physique, puis de logique, de psychologie et de morale ; esprit juste, ferme et fin.... dont l'éclectisme sage et mesuré me semble représenter, avec une parfaite exactitude, l'esprit genevois dans l'équilibre le plus avantageux de ses tendances. Pierre Prévost enseigna à Berlin encore sous Frédéric-le-Grand (1784), et professa, en trois reprises, une trentaine d'années à Genève (jusqu'en 1828). » (*Souvenir du jubilé triséculaire de l'Académie de Genève*, 1859, p. 138.)

donnait des avis à l'enfance, des conseils aux mères de famille, des secours aux malades ; il obtenait la remise des peines sévères qui se prononçaient fréquemment alors pour de légers délits par les justices seigneuriales ; il s'occupait avec ma mère des moyens de soulager l'infortune, il lui indiquait les indigents qui avaient besoin de linges et de vêtements....

» Voulait-on obtenir des charités de ma mère, des faveurs de mon père, c'était toujours à Jean-Jacques qu'on s'adressait. Aussi était-il vénéré, chéri, non seulement à Ermenonville, mais dans tous les environs. »

Ces récits des Girardin sont en pleine harmonie avec ce que relate le Dr Le Bégue de Presles, qui avait accompagné Rousseau à Ermenonville. « Pendant le temps que j'y passai, dit-il, M. Rousseau me parut de plus en plus satisfait de son nouveau domicile et de ses hôtes. Il venait se promener presque tous les jours avec nous et y dînait quelquefois. Il entreprit bientôt de faire l'herbier des environs d'Ermenonville. Je revins à Paris le 5 juin.... Je retournai à Ermenonville le 21, et je fus convaincu du contentement de M. Rousseau par la reconnaissance qu'il me témoigna pour ses hôtes, et le remerciement qu'il me fit comme ayant influé sur la préférence qu'il leur avait donnée.... Il avait délié ses compositions de musique et les faisait exécuter à cette estimable famille.... Il s'était attaché à un des enfants » au point d'être « chagrin quand il ne venait pas le voir ou se promener avec lui à l'heure ordinaire. Le 26 juin, jour de mon départ, il me demanda de lui envoyer du papier pour continuer son herbier, des couleurs pour faire les encadrements, et de lui apporter à mon retour au mois de septembre des livres de voyage pour amuser sa femme et sa servante, avec plusieurs ouvrages de botanique qu'il se proposait d'étudier l'hiver. Il dit qu'il pourrait se remettre à quelques ouvrages commencés, tels que l'*Opéra de Daphnis* et la suite de l'*Emile*. Tous ces projets, ces occupations, ces amusements démontrent assez que M. Rousseau jouissait encore, dans les derniers jours de juin, de la santé et de la tranquillité d'esprit, nécessaires

pour les former et les goûter, et qu'il avait encore l'espérance de vivre encore quelques années dans sa retraite. »

La relation du Dr Le Bégue de Presles est suivie d'une addition (ou appendice) due à un homme fort distingué, dont le témoignage est d'autant plus précieux qu'il était plus inattendu. Jean-Hyacinthe Magellan, noble portugais, descendant du fameux navigateur du même nom, était passionné pour les sciences naturelles et pour les voyages, aussi ne tarda-t-il pas à quitter le cloître où il était d'abord entré et, vers 1764, il s'établit en Angleterre. Membre de la Société royale de Londres, correspondant des Académies de sciences de Paris, Madrid, Saint-Pétersbourg, etc., il mérita par ses travaux d'être considéré comme « un des hommes qui ont le plus contribué aux progrès de la physique dans la seconde moitié du dix-huitième siècle. » Or voici quelques extraits de son récit sur un petit séjour qu'il fit à Ermenonville :

« Je fus à Paris au mois de juin dernier (1778).... Avant de retourner en Angleterre, vers le 20 du même mois, comme je me l'étais proposé, je résolus de me détourner un peu de ma route pour aller voir M. le marquis de Girardin, avec lequel j'étais en correspondance depuis quelque temps. Il m'avait invité à sa terre d'Ermenonville, et ayant appris dans le même temps que J.-J. Rousseau s'y était retiré d'après l'offre généreuse que M. de Girardin lui avait faite, ce fut un motif de plus pour m'y déterminer. Je n'avais jamais vu cet homme extraordinaire. » Mais ses malheurs, « les persécutions qu'il a essuyées, l'envie qu'il a excitée, son mérite, ses talents supérieurs, ses erreurs même, tout m'intéressait à lui, tout m'inspirait le désir de le voir et de le connaître personnellement.... La position et les circonstances de M. Rousseau, au mois de juin dernier, étaient entièrement diverses de ce qu'elles avaient été auparavant. Il se trouvait heureux au milieu de ses bons amis.... J'ai cru donc bien faire en me permettant la satisfaction de voir ce philosophe, jouissant enfin du bonheur vers la fin de sa carrière.

» Je communiquai mon projet à M. Le Bégue de Presles, qui me dit qu'il s'était proposé d'y aller aussi vers ce temps-

là, et j'eus le plaisir de l'accompagner.... Nous arrivâmes au château un peu avant dîner et y trouvâmes de la compagnie, qui était venue voir M. de Girardin et sa famille. Après dîner M. Rousseau vînt nous trouver, au moment qu'on se disposait à aller à la promenade et qu'on était déjà sur le pont du fossé qui environne le château. Il n'avait rien dans sa physionomie qui l'annonçât, si ce n'est la vivacité de ses yeux. Son air simple et modeste, sans afficher aucune prétention, ni laisser échapper aucun signe de l'élévation de son esprit, ne l'aurait jamais fait prendre pour ce qu'il était....

» Peu à peu, et comme sans dessein, j'entrai en conversation avec lui et je fus on ne peut plus enchanté de le voir dans un état paisible, et tout à fait à son aise. La tranquillité de son âme et le contentement de son cœur se produisaient sur son visage et dans ses discours. Il entrait sans difficulté sur les sujets et propos les plus indifférents de la conversation ; c'était la simplicité même, il s'exprimait avec une naïveté charmante, qui annonçait parfaitement la candeur de son âme.

» Je fus charmé d'observer que les enfants même de M. le marquis secondaient son penchant pour la botanique, en lui apportant les plantes moins connues qu'ils rencontraient dans la promenade.... Il avait cependant de temps en temps des expressions qui décelaient un Rousseau : c'était un laconisme énergique et plein de sentiment. Il m'échappa de dire que les hommes étaient méchants. « Les hommes, oui, répli-
» qua Rousseau, mais l'homme est bon. »

» C'était surtout dans quelque incident qui excitait sa sensibilité qu'on pouvait pour lors reconnaître ce philosophe. La conversation roula par hasard sur les malheurs de la vie humaine... et je citai à cette occasion les événements terribles dont je fus témoin pendant le grand tremblement de terre arrivé à Lisbonne en 1755.... M. Rousseau me regarda alors fixement. « Quoi, me dit-il, y étiez-vous ? — Oui, mon-
» sieur, lui répliquai-je ; et je ne me souviens jamais de ce
» funeste événement sans tressaillir d'horreur.... Je m'en
» rappelle un incident, entre autres, dont le souvenir retrace

» à mon imagination le tableau le plus touchant » (dans son horreur). Après le récit, « M. Rousseau, qui avait été fort attentif,... fit brusquement un pas de côté ; et, comme s'il eût été frappé de la foudre, resta immobile pendant quelques instants. Je ne saurais décrire l'expression de sa physionomie dans ce moment-là ; elle peignait parfaitement ce qui se passait au-dedans de lui.

» En rentrant vers le soir au château, M. le marquis nous régala d'un concert, auquel M. Rousseau prit quelque part : je me souviens en particulier qu'il accompagna du pianoforte la chansonnette du *Saule*....

» Le jour suivant (22 juin), M. Rousseau accepta l'offre de dîner chez M. le marquis. Il vint à l'heure ordinaire, mais un accident empêcha sa femme d'être de la partie, ce qui me priva du plaisir de faire sa connaissance.... Après dîner, M. Rousseau fut aussi de la promenade ; et le reste de la journée se passa agréablement comme la précédente.

» Si je n'avais eu à consulter que mon goût, j'aurais cédé aux offres obligeantes de M. le marquis, pour y rester quelques jours de plus. Mais j'étais pressé de retourner à Londres.... Je partis le lendemain après dîner pour Senlis, dans le carrosse de campagne de M. le marquis, que je laissai dans la promenade avec sa famille, M. Rousseau et le commun ami, M. Le Bégue de Presles.... »

Les trois voyageurs qui, dans la relation de Le Tourneur, parcouraient le parc d'Ermenonville, furent rejoints, au milieu de leurs excursions, par un guide qui leur offrit ses services et qui semble avoir été le concierge même du château, habitant encore au-dessous de l'appartement où avait logé Rousseau. Arrivés au tombeau de l'Ile des Peupliers, les voyageurs interrogèrent leur guide sur la vie privée de Jean-Jacques, et il leur répondit : « Il tirait ses provisions du marché d'Ermenonville ; sa table, comme on peut le croire, était modeste et frugale, accommodée à la simplicité de ses goûts et à la médiocrité de sa fortune ; quelquefois il dînait chez le marquis, mais bien moins souvent que son digne ami

ne l'aurait désiré. Il avait pris en affection son plus jeune fils ; il l'appelait son « petit gouverneur ; » et, comme il le menait tous les jours à la promenade avec lui, il montrait ordinairement beaucoup d'impatience s'il arrivait à l'enfant de trop tarder à le venir prendre le matin. Il lui apprenait les premiers éléments de la botanique et prenait plaisir à ouvrir sa jeune âme aux beautés de la nature. Il donnait aussi des leçons de musique à Mlle de Girardin, et c'était son amusement favori. »

Les voyageurs ayant ensuite demandé à leur guide si Jean-Jacques « était affable et s'il conversait quelquefois avec les habitants du village. » — « S'il causait avec nous ! répondit-il vivement. Il entrait chez nous tous les jours, et prenait nos enfants dans ses bras, il les caressait avec tant de bonté, nous adressait des paroles si obligeantes.... Ah ! ma femme et moi, nous l'avons bien pleuré ! Il recherchait de préférence ceux qui étaient pauvres, et il se plaisait à les secourir de ses instructions et de ses bons avis. » Le bonhomme nous montra une boîte de peu de prix, autrefois à l'usage de Jean-Jacques. « On m'en a offert de l'or, dit-il, mais je ne la vendrai jamais : je la laisserai à mes enfants, afin qu'ils se souviennent d'un honnête homme, qui les aimait tant. »

Peu après, les voyageurs, venant de quitter l'Ile des Peupliers, le guide, « attendri aussi et par notre triste silence et par ses propres souvenirs, » reprit la parole et dit : « Le pauvre M. Rousseau, il n'est pas resté longtemps avec nous ; six semaines à peine ; mais il connaissait déjà tous les pauvres du village ; et, tous les jours, il ne rentrait jamais chez lui sans avoir fait du bien. Ah ! tout le village l'a pleuré, et le regrette encore. »

Ce témoignage populaire rendu sur les lieux en présence de Le Tourneur et de ses compagnons peut être associé à certains propos tenus en 1790 au comte d'Escherny dans le même parc.

« Le garde-forestier qui voyait tous les jours Rousseau, rapporte-t-il, nous dit qu'il avait la tristesse empreinte sur la face, qu'il gardait un morne silence, qu'il se promenait

tête baissée, et les yeux toujours fixés sur terre.... » Cet homme, un Allemand, ne communiquant, depuis bien des années, qu'avec les arbres et les animaux du parc, « n'avait jamais entendu parler de l'auteur de l'*Emile* et de *Julie*. Il nous contait dans son grossier langage, qu'il ne voyait dans Rousseau, dont il apprenait le nom pour la première fois, qu'un bonhomme qui aimait la solitude et les livres, une espèce de savant qui n'avait rien de remarquable. Ce ne fut qu'après sa mort qu'il ouvrit de grands yeux, quand il vit cette foule de personnes, de tout rang et de tout sexe, dévots et dévotes, venir à Ermenonville visiter son tombeau,... s'informer des plus petites particularités de son genre de vie et de ses derniers moments.

» C'est alors, nous dit-il, que je conçus une haute idée de » cet homme si simple et qui vivait avec nous si familière- » ment. Ah ! si je l'avais connu, j'aurais fait une fortune ; je » l'ai embaumé, je l'ai touché, j'ai remué son cœur et ses » entrailles, j'ai coupé ses cheveux, j'ai eu un doigt de lui [1], » j'ai remis le tout bien proportionné dans le cercueil. Com- » bien m'auraient valu quelques fragments de sa dépouille » mortelle : des gens m'auraient donné un louis pour une » touffe de ses cheveux ou pour un morceau de quelques » parties du vêtement qui avait touché son corps ! »

» — Mais, mon ami, lui dis-je, à votre place, j'aurais vendu des cheveux, des chiffons, des guenilles, en y ajoutant foi, tout cela aurait valu les vraies reliques.

» — Ah ! Monsieur, je suis trop honnête homme, je n'aurais voulu tromper personne.

» Il portait à la main, en nous montrant le jardin, une espèce de serpe ou long bâton armé d'un croissant, dont Thérèse lui avait fait présent, à condition qu'il ne s'en déferait jamais : c'était le bâton qu'avait toujours à la main Rousseau, quand il se promenait [2]. »

[1] « Sur ce point, dit Morin (p. 449, note), le guide mentait ou se trompait. L'autopsie ne peut expliquer cette mutilation. » On peut aussi supposer quelque méprise d'Escherny, ne comprenant pas très bien le langage insolite de son interlocuteur.

[2] *Mélanges de littérature, d'histoire de morale et de philosophie*, par François-

Le parc même d'Ermenonville témoignait et, à quelques égards, témoigne encore maintenant de la vie douce et paisible qu'y menait Jean-Jacques.

Près de la maisonnette qu'on arrangeait pour lui était ce qu'on appelait le Parloir, petite grotte dont la voûte est incrustée de coquillages et de cailloux. C'était là que Rousseau aimait surtout à donner ses leçons de botanique[1].

Le Grand-Lac était aussi appelé le Lac de Jean-Jacques, parce qu'il aimait à en suivre les contours sous les bois de ses rives[2].

Sur une des collines dominant ce lac et dans le lieu le plus sauvage du désert, se trouvait la Cabane de Jean-Jacques. Elle est adossée à d'énormes rochers et couverte de joncs des bords du lac. Il y avait au-dedans un foyer plus que rustique, une espèce de canapé formé par la rude saillie d'un rocher, revêtue d'une abondante mousse. « D'après la tradition locale et populaire, Rousseau aurait travaillé de ses propres mains à la construction de la cabane. Une phrase de l'*Emile*, gravée sur un des rochers qui soutiennent le toit, semble appuyer

Louis, comte d'Escherny, ancien chambellan de S. M. le roi de Wurtemberg, t. III, Paris 1811, p. 163.

Le comte d'Escherny (1733-1814), « était né à Neuchâtel, d'une famille noble et riche, naturalisée à la Révocation de l'Edit de Nantes. Sans être un grand écrivain, un grand penseur, un grand artiste, il avait de l'instruction, de l'esprit et le goût des choses distinguées ; ce fut un amateur en tout. » (Fr. Berthoud, *J.-J Rousseau au Val de Travers*, p. 157.) — « Comme Vatel, mais beaucoup moins illustre, il était de son temps et appartenait plutôt à l'école philosophique qu'à l'école protestante. » (Sayous, *Le XVIIIe siècle*, II, p. 105.) D'Escherny est surtout connu à cause des rapports qu'il eut avec Rousseau. Après l'avoir entrevu dans les salons littéraires de Paris, il se lia assez étroitement avec lui à Môtiers. Le goût de la botanique s'étant alors éveillé chez Jean-Jacques, il fit maintes excursions dans les montagnes neuchâteloises, et d'Escherny était un de ses compagnons. Les récits qu'il a faits de ces excursions complètent heureusement ceux de Rousseau et jettent une vive lumière sur le côté aimable et jovial de ce dernier, qui sur la montagne se sentait aussi léger d'âme que de corps. Cinq ans après, d'Escherny revit Rousseau à Paris, mais en ne retrouvant plus en lui le bon camarade de Môtiers. Il finit par se brouiller avec lui pour une bagatelle et ne put aucunement se rendre compte de l'apaisement qui se fit en Rousseau dès le milieu de 1777.

[1] *Voyage à Ermenonville*, p. LXII. Grand-Carteret, p. 507.

[2] Grand-Carteret, p. 508.

cette tradition : « Celui-là est véritablement libre qui n'a pas besoin de mettre les bras des autres au bout des siens pour faire sa volonté. » Sur le flanc d'un autre rocher est gravée une inscription extraite, plus ou moins textuellement, d'une des lettres que du Haut-Valais Saint-Preux écrivait à Julie[1] : « C'est sur la cime des montagnes que l'homme se plaît à contempler la nature ; c'est là que, tête à tête avec elle, il en reçoit les inspirations toutes puissantes, qui élèvent l'âme au-dessus des régions des erreurs et des préjugés. » Pas un rocher, pas une pierre de la cabane de Jean-Jacques n'a bougé depuis un siècle[2]. »

On peut redescendre de cette colline par le Sentier de Rousseau[3].

Pas loin du Grand-Lac se trouvait la Grotte verte, à l'opposite de laquelle était attachée à un arbre une tablette sur laquelle était écrite une chanson aux paroles pastorales et touchantes, mises en musique par Jean-Jacques[3].

« Un peu plus bas, en approchant de la rivière, était un siège à bras, fait, nous dit notre guide, par Rousseau lui-même ; il était formé de menus et souples rejetons grossièrement tissus et comme incorporés dans l'arbre qui lui servait de dossier[3]. »

Sur le bord du Petit-Lac, à vingt mètres environ de l'Ile des Peupliers, se trouve le Banc des mères de famille, qui était autrefois au milieu d'un bosquet de robiniers, et, au-dessous de ce banc, se lisait cette inscription :

Le bon Jean-Jacques sur ces bancs
Venait contempler la nature,
Donnait aux oiseaux la pâture
Et jouait avec nos enfants[4].

Enfin, « non loin de l'Ile des Peupliers, à l'extrémité d'une pointe de terre qui s'avance à l'ouest dans le lac, se trouvait

[1] *Nouvelle Héloïse*, 1re partie, 23e lettre.
[2] *Voyage à Ermenonville*, p. XLV. Grand-Carteret, p. 508.
[3] *Voyage à Ermenonville*, p. XLVIII, XCIII, XCIX.
[4] *Ibid.*, p. LXXIX. Grand-Carteret, p. 511.

le fameux saule chargé de branches et d'années, célèbre sous le nom de Saule de la Romance, depuis le jour où Rousseau grava sur son écorce les plaintes amoureuses de la tendre Isaure. Les eaux ayant peu à peu miné le terrain sous ses racines, il finit par tomber. On pouvait encore le voir vers 1850, mais aujourd'hui il a complètement disparu. »

La célèbre « Romance du saule, » qui apparaît pour la première fois dans l'*Othello* de Shakespeare, sur les lèvres de Desdémone, fut d'abord traduite en vers français par Deleyre et mise en musique par Rousseau. On y a vu quelquefois la dernière de ses œuvres musicales ; mais elle semble avoir été déjà composée à Paris, sur la demande de Mme de Corancez[1]. La « Romance du saule » n'acquit du reste toute sa célébrité en France que depuis la représentation de l'*Ophélia* de Ducis et Gratry, en 1792[2].

Si brusque, si imprévue qu'aît été la mort de Rousseau, ses derniers moments rendent eux-mêmes témoignage de la vie paisible, j'allais dire idyllique, qu'il menait à Ermenonville.

Mais, assurément, pour qu'il en soit ainsi, il ne faut pas admettre qu'il « mourut désespéré, » comme l'a dit Louis Blanc, qui ajoute toutefois que ses souffrances extrêmes ont « pu mettre en doute un instant s'il ne s'était pas délivré de ses maux par un suicide, lui qui avait écrit contre le suicide des pages d'une incomparable beauté[3]. »

Il faut admettre moins encore que Rousseau se soit suicidé, suivant une opinion qui n'est que trop répandue et qu'ont malheureusement patronnée Mme de Staël, de Corancez et Musset-Pathay[4].

[1] *Histoire de Rousseau*, t. I, p. 251. Comp. *Voyage à Ermenonville*, p. LXI, où Le Tourneur dit à un de ses compagnons anglais: « On a chanté dans Paris votre chanson du Saule... et, ce que vous ne savez peut-être pas, c'est que c'est Rousseau qui en a fait la musique. »

[2] Grand-Carteret, p. 511, 352, 527-528.

[3] *Le Centenaire de Rousseau célébré à Paris sous la présidence de Louis Blanc*, Paris 1878, p. 40.

[4] Voir Appendice I.

Ce qu'il faut, au contraire, c'est s'en tenir aux renseignements qui ont été donnés sur la mort de Rousseau, par René de Girardin et par Thérèse, témoins plus ou moins oculaires, comme aussi par Le Bégue de Presles, qui avait si bien connu Rousseau dans les derniers temps de sa vie et qui prit part à son autopsie, renseignements pleinement confirmés soit par les déclarations officielles des docteurs qui procédèrent à cette autopsie[1], soit par le témoignage du sculpteur Houdon, qui moula la figure de Rousseau après sa mort, soit par l'opinion unanime et constante des habitants d'Ermenonville, soit enfin par plusieurs lettres contemporaines de l'époque, publiées plus ou moins récemment. On comprend alors comment René de Girardin pouvait écrire que « l'exemple de Rousseau lui avait appris à mourir, »

[1] On trouve dans les Pièces justificatives de la Lettre de St. de Girardin cette déclaration des docteurs, précédée d'un Extrait des minutes du greffe du bailliage et vicomté d'Ermenonville, constatant que le Lieutenant du bailliage avait été requis par le Procureur général du bailliage de faire une enquête judiciaire et médicale « pour constater, autant qu'il est possible, le genre de mort du dit sieur Rousseau. » Ces pièces justificatives contiennent aussi soit le « Procès-verbal de l'inhumation, » soit « l'Acte de dépôt, » au greffe d'Ermenonville, du Rapport des chirurgiens. Ce rapport est fait au nom de MM. Carterès, chirurgien à Senlis, le Dr Le Bègue de Presle et le Dr Bruslé de Villeron, médecin à Senlis. Ils étaient assistés par Gilles-Casimir Chenu, chirurgien à Ermenonville et Simon Bouvet, chirurgien à Montagny. On y lit, entre autres :

1° Sauf « deux hernies inguinales, peu considérables, tout le reste du corps ne présentait rien contre nature, ni taches, ni boutons, ni dartres, ni blessures, si ce n'est une légère déchirure au front, occasionnée par la chute du défunt sur le carreau de sa chambre, au moment où il fut frappé de mort. »

2° « L'estomac ne contenait que le café au lait que M. Rousseau avait pris, suivant sa coutume, pour son déjeuner vers sept heures avec sa femme. »

3° « L'ouverture de la tête et l'examen des parties enfoncées dans le crâne, nous ont fait voir une quantité très considérable (plus de huit pouces) de sérosité épanchée entre la substance du cerveau et les membranes qui la recouvrent. — Ne peut-on pas, avec beaucoup de vraisemblance, attribuer la mort de Rousseau à la pression de cette sérosité, à une infiltration dans les enveloppes ou la substance de tout le système nerveux ? » (Dans le Procès-verbal de la Lettre de Stan. de Girardin, il y a : « enveloppes, ou à la substance... » J'ai rectifié le texte soit d'après le Procès-verbal des *Oeuvres de Rousseau*, Supplém. I, Paris 1820, soit d'après la Relation de Le Bègue de Presles, qui se trouve dans le même volume.)

D'après les pièces officielles, Rousseau est mort le jeudi 2 juillet, « environ les

tandis que sa fille, la comtesse de Vassy, qui avait « été presque témoin » de cette mort, en parle comme ayant été « si touchante, si belle, » elle ajoute même : « si sublime. »

Nous ne pouvons pas évidemment entrer ici dans une discussion qui réclamerait de longs et parfois pénibles développements, mais nous devons du moins exposer quelques éléments de la question, tout en renvoyant le lecteur à trois Appendices.

La relation de R. de Girardin a été écrite peu de jours après la catastrophe, en juillet 1778. Elle était adressée à Madame d'Houdetot, qui, après avoir appris le départ de Rousseau pour Ermenonville, avait prié de Girardin de la tenir au courant des nouvelles de leur ami[1].

R. de Girardin a été renseigné de suite et directement par Thérèse sur les derniers moments de Rousseau, lorsqu'elle était seule avec lui selon sa demande expresse. Quand, aux cris de Thérèse, il accourut à son aide, il vit le corps de son ami « sans parole et sans mouvement, » mais conservant un reste de chaleur. Aussi espérait-il le ramener à la vie.

De Corancez lui-même confirme indirectement pour l'essentiel le récit de René. Que raconte-t-il en effet ? Dès qu'il fut arrivé à Ermenonville pour l'inhumation, il lui parla du propos tenu par le maître de poste de Louvres (à 5 lieues de là) sur le suicide de Rousseau par un coup de pistolet ; de Girardin, « étonné, nia le fait avec chaleur » et lui offrit de le conduire dans la chambre mortuaire et de Corancez refusa,

10 heures du matin ; » l'autopsie a eu lieu le vendredi 3, à 6 heures du soir ; l'inhumation le samedi 4, à 11 heures du soir.

On trouve quelques détails touchants sur l'inhumation à la fin de la Lettre de Stan. de Girardin. Les habitants de tous les environs d'Ermenonville couvraient les coteaux qui entourent le lac. La lune dans tout son éclat étendait sa lumière pâle et douce sur cette scène de douleur. Les nombreux spectateurs conservèrent un silence religieux, qui n'était interrompu que par des sanglots et par ces paroles : « Ce bon Monsieur Rousseau ! Il était bien le meilleur homme du monde ! Les malheureux ont perdu leur père ! »

[1] La date du jour n'est pas indiquée dans la lettre, mais sa longueur (près de dix-huit pages d'impression) et son contenu lui-même montrent qu'elle n'a dû être envoyée qu'assez avant dans le mois.

« par égard pour ma sensibilité, dit-il, et pour l'inutilité de ce spectacle, quelque indice qu'il pût me présenter. » Mais quelle faiblesse, quelle indifférence de la part d'un ami en pareille circonstance ! Et quelle valeur peut avoir son opinion, après que mis en demeure de constater par ses propres yeux la vérité, il s'était dérobé de parti pris à cet examen ? (Voir Appendice I.)

Il y a plus. De Corancez dit ensuite : « Mme Rousseau me raconta qu'il conserva sa tête jusqu'au dernier moment. Il fit ouvrir sa fenêtre, le temps était très beau, et, jetant les yeux sur les jardins, il proféra des paroles qui prouvaient la situation de son âme calme et pure comme l'air qu'il respirait, se jetant avec confiance dans les bras de l'éternité. Moment, ajoute-t-il, qui a été dessiné et gravé avec les paroles qu'il avait proférées[1]. »

La lettre de Girardin à Mme d'Houdetot n'a été publiée entièrement que lorsqu'elle le fut par Stanislas en 1824 dans les *Pièces justificatives* de sa Lettre à Musset-Pathay. Mais en 1788 Mme la comtesse de Vassy, sœur de Stanislas, offrit, tout au moins, à Mme de Staël de lui communiquer le récit de son père sur les derniers instants de Rousseau, et ce récit avait été déjà publié en 1779 par Roucher à la suite du onzième livre de son poème sur *Les Mois*. Ce jeune ami et honorable disciple de Jean-Jacques, après avoir écrit en vers son enthousiaste éloge, le confirmait en publiant en note soit les célèbres lettres de Rousseau à de Malesherbes, qui parurent alors pour la première fois, soit la relation de René de Girardin, comme « témoin oculaire, » sur les derniers moments de Rousseau. Cette relation fut ensuite reproduite par Le Tourneur dans son *Voyage à Ermenonville* publiée en 1788.

Le récit de René nous est donc triplement transmis : dans les *Pièces justificatives* de la Lettre de Stanislas, dans les notes du poème de Roucher sur *Les Mois* et dans le *Voyage à Ermenonville*.

[1] Voir dans *Le XVIIIe siècle :* Les mœurs, les arts, les idées. Récits et témoignages contemporains, Paris, Hachette 1899 ; à la page 320 : Les dernières paroles de J.-J. Rousseau, d'après une gravure de Moreau le Jeune.

Si pour le fond il y a identité entre ces trois relations, il n'en est pas de même pour la forme : le récit est plus ou moins abrégé (pour le style) et plus ou moins revisé. Après les avoir soigneusement confrontées, il m'a paru que celle de Le Tourneur est la plus primitive, la plus naïve, la plus détaillée, celle de Stanislas la plus courte et la plus travaillée en vue de l'impression, et que celle de Roucher occupe entre elles une position intermédiaire[1].

Outre les témoignages indirects de Mme Rousseau sur la mort de son mari, nous en avons un direct dans la lettre qu'elle écrivit le 1er juin 1798 à de Corancez au sujet de sa notice[2]. Elle n'était plus alors à Ermenonville et croyait avoir à se plaindre de M. de Girardin. Elle raconte ainsi les derniers instants de Rousseau : « Mon mari se leva à son heure ordinaire. Il ne sortit point le matin ; il devait aller donner une première (?) leçon de musique à Mlle de Girardin. Il fit apprêter par moi et la servante les choses nécessaires à sa toilette. Nous déjeunâmes ; il ne déjeuna point ; il avait dîné la veille au château ; soit qu'il eut trop mangé, il se sentait indisposé. Mon déjeuner fait, il me dit que le serrurier, qui avait fait notre emménagement, demandait son paiement. J'allai lui porter son argent. A mon retour, il n'était pas dix heures, j'entendis, en montant l'escalier, les cris plaintifs de

[1] Si M. Gaberel semble avoir ignoré cette importante lettre de R. de Girardin à Mme d'Houdetot, il en a communiqué une autre du même correspondant, beaucoup plus courte, mais également intéressante et en pleine harmonie avec elle. Elle était adressée au libraire Michel Rey et doit avoir été écrite peu après la mort de Rousseau. M. Gaberel n'indique ni sa date précise, ni où il l'a trouvée. « Les bruits ou plutôt les vaines rumeurs qu'on affecte, je ne sais pourquoi, de répandre, y lit-on, vous font désirer quelques détails positifs sur les derniers moments de Roussean. Tout paraissait ici contribuer à son contentement, et nous étions très heureux de son repos. En peu d'instants il a passé de la meilleure santé en apparence à une mort rapide. Il en a senti l'approche avec la tranquillité d'un homme toujours prêt à mourir. « .... Je meurs tranquille.... et je dois » compter sur la miséricorde de Dieu. » Tels ont été ses derniers mots, et pendant deux jours qu'il est resté mort sur son lit, on eût toujours dit qu'il dormait paisiblement.... » (*Rousseau et les Genevois*, p. 145.)

[2] Voir Appendice I.

mon mari. J'entrai précipitamment, et je le vis couché sur le carreau ; j'appelai du secours, il me dit de me contenir, qu'il n'avait besoin de personne, puisque j'étais revenue ; il me dit encore de fermer la porte et d'ouvrir la fenêtre ; ce que j'ai fait ; ensuite j'aidai mon mari, de toutes mes forces, à se mettre sur son lit... et, au moment où je le croyais bien soulagé (par l'effet d'un remède qu'il venait de prendre,) il tomba le visage contre terre avec une telle force qu'il me renversa ; je me relevai, je jetai des cris perçants ; la porte était fermée. M. de Girardin, qui avait une double clef de notre appartement, entra ;... j'étais couvert du sang qui coulait du front de mon mari. Il est mort en me tenant les mains serrées dans les siennes, sans prononcer une parole.... Je vous atteste, j'atteste à mes concitoyens, j'atteste à la postérité, que mon mari... ne s'est point empoisonné dans une tasse de café ; il ne s'est point brûlé la cervelle d'un coup de pistolet. »

Quant à Le Bégue de Presle, outre sa Relation sur les derniers jours de M. Jean-Jacques Rousseau, dont nous avons déjà parlé et qui est datée du 25 août 1778, nous avons de lui une assez longue « Lettre sur la mort de Jean-Jacques Rousseau écrite par un de ses amis, » aux auteurs du *Journal de Paris*. Datée du 12 juillet 1778, elle fut occasionnée par un article de 18 lignes paru dans ce journal le 5 ou le 6, intitulé : Variété, et donnant quelques renseignements sur le séjour de Jean-Jacques à Ermenonville, sa mort et son inhumation. Il y est dit au sujet de sa mort, déjà annoncée la veille : « Il eut jeudi dernier... à neuf heures du matin, en revenant de la promenade, une attaque d'apoplexie qui dura deux heures et demie et dont il mourut. »

La lettre de Le Bégue débute ainsi : « Vous avez annoncé, messieurs,... la mort de Jean-Jacques Rousseau sous le titre de « Variété ». Permettez-moi de vous représenter que jamais rien ne mérita plus le titre d'événement que la mort d'un écrivain, d'un philosophe, d'un homme aussi éminent. On a beaucoup parlé de Jean-Jacques Rousseau sans le connaître ;

et comme on parle de sa mort sans en savoir les circonstances, je vous en envoie le récit, et vous prie, messieurs, de le rendre public. » Ce récit très détaillé de la dernière journée de Jean-Jacques et de son inhumation, n'apprend guère rien de nouveau après celui de René de Girardin, sauf la présence de deux Genevois à l'inhumation[1]. Le Bégue dit en terminant : « Vous pouvez, messieurs, regarder toutes les circonstances de ce récit comme bien certaines. Je les ai apprises et m'en suis pénétré dans la chambre, devant le lit, sur la place même où Rousseau est tombé et est mort. J'étais seul avec sa veuve ; elle est bonne et honnête femme, et ne pouvait pas inventer sur ce sujet. »

H. Martin, dans son *Histoire de France*, dit avec raison que cette relation est la première en date. S'il ajoute qu'elle est encore la plus digne de foi, bien qu'elle soit un peu trop emphatique et que Jean-Jacques y discoure trop, cela fait supposer qu'il ne connaissait pas la lettre de Girardin à Mme d'Houdetot, manifestement plus rassise et plus exacte.

D'après la *Correspondance* dite de Grimm, la lettre de Le Bégue ne fut pas insérée dans le *Journal de Paris*, peut-être sous l'influence de Corancez, un de ses fondateurs ; mais elle ne nous en est pas moins parvenue, et cela par l'intermédiaire de cette Correspondance[2].

[1] R. de Girardin, dans sa Lettre à Mme d'Houdetot, dit seulement qu'il avait prié un Genevois des amis de Rousseau de venir pour la cérémonie funèbre afin que toutes les formes genevoises pussent être observées exactement, — et le Procès-verbal de l'inhumation n'a été signé que par Le Bègue de Presle, Jean Romilly, « citoyen de Genève, » de Corencez, le procureur général et le greffier. (Lettre de St. de Girardin, Pièces justificatives, p. 28 et 47.) Voir Appendice II, fin.

[2] Juillet 1778. On avait eu soin, il est vrai, de la faire précéder d'un article nécrologique qui commence ainsi : « L'opinion généralement admise sur la nature de la mort de J.-J. Rousseau n'a pas été détruite par une lettre que nous aurons l'honneur de vous envoyer sur cet événement, et qui est d'un médecin de Paris, M. Le Bègue de Presle, son ami. On persiste à croire que notre philosophe s'est empoisonné lui-même. » (*Correspondance littéraire, philosophique et critique de Grimm et de Diderot*, nouvelle édition, Paris, t. X, 1830, p. 70, 80.) Cette Correspondance, envoyée manuscrite tous les quinze jours à diverses cours de l'Europe et dont la publication posthume lui a fait un nom dans les lettres, a commencé en 1753 et s'est terminée en 1790; mais elle n'a pas toujours été dirigée par Grimm,

Dans la relation des derniers jours de Rousseau, Le Bégue dit sommairement et en faisant allusion, semble-t-il, à sa lettre : « Je ne répéterai pas ce que M. Rousseau a dit pendant sa dernière heure, et encore moins les propos faux ou inexacts qu'on lui attribue : Mme Rousseau, qui était seule avec lui, avait trop d'inquiétude et de chagrin pour retenir jusqu'aux expressions des réflexions morales ou religieuses qu'a pu faire son mari ; si le trouble que doit causer dans l'esprit la destruction de l'organisation ou la cessation de la vie, lui en a permis. Je me suis assuré, par des informations prises le jour même de sa mort et les jours suivants, que M. Rousseau n'a montré ni ostentation ni faiblesse dans ses derniers moments, mais de l'affection pour sa femme, de la confiance en M. de Girardin, et de l'espérance dans la miséricorde de Dieu. »

Après les lettres de René de Girardin et les relations de Le Bégue de Presle, il faut signaler trois lettres, toujours dans le même sens, publiées en 1878 par l'*Intermédiaire* et datées du 7, 12 et 14 juillet 1778. On les trouvera avec les explications qu'elles réclament dans l'Appendice II.

Le comte d'Escherny est cité, non sans raison, tantôt comme favorable à l'idée du suicide de Rousseau, et tantôt comme appuyant la donnée traditionnelle.

Personnellement il croyait au suicide, et nous ne saurions nous en étonner, soit à cause de la manière assez relâchée dont il en envisageait le principe, soit à cause de ses relations avec les encyclopédistes, surtout Diderot[1], soit parce qu'il pouvait supposer que l'état mental de Jean-Iacques, tel qu'il l'avait constaté à Paris, ne pouvait qu'empirer. « Il ne put pas, dit-il, supporter à Ermenonville plus de quatre mois le fardeau de la vie[2].

qui en céda la direction à Meister en 1774. (Voir *Melchior Grimm*, par Schérer, Paris 1887.)

[1] Voir dans Morin, p. 356-365.

[2] Quelle erreur déjà dans cette indication de quatre mois ! Rousseau est arrivé chez les Girardin le 20 mai, et il a expiré le 2 juillet.

»Il avait contre lui un fond de tristesse habituelle, les regrets de sa liberté perdue, le désordre de sa tête, l'idée affreuse de se croire haï et méprisé, et ces moments de désespoir attachés aux spasmes de la mélancolie. Il avança le moment marqué par la nature, prit son congé et n'attendit pas qu'elle le lui donnât. Où serait donc l'obligation de vivre, quand on ne vit plus que pour souffrir[1] ? »

D'autre part, d'Escherny dit plus loin : « Il y a différentes versions sur les derniers moments de ce philosophe. Voici celle, si on en est curieux, que j'ai recueillie sur les lieux. » Or, cette version, qui a un cachet populaire bien marqué, est en profonde harmonie avec les récits des Girardin, de Thérèse et de Le Bégue de Presle.

Quand à Houdon, qui, d'après M. de Corancez, lui aurait dit : « Le trou était si profond que j'ai été embarrassé pour le remplir, » il a été interrogé sur ce sujet par Pétetin, et il a démenti formellement ce propos. En outre, quelques jours après, le 8 mars 1819, le célèbre sculpteur écrivit à son visiteur : « Monsieur, j'ai tardé à vous écrire, parce que je voulais rechercher et examiner de nouveau le masque de Jean-Jacques Rousseau, que j'ai moulé sur lui-même après sa mort. Il résulte de ce nouvel examen, que la contusion qui existe au front, paraît bien la suite d'un coup violent, et non l'effet d'un trou. Je crois bien que la peau a pu être endommagée ; néanmoins, on aperçoit parfaitement au travers de cette contusion les lignes non interrompues des rides.... Quand au propos que M. de Corancez me prête, je ne l'ai point tenu, et je n'ai pu le tenir. Pour qui connaît les opérations de cette nature, il sera démontré qu'il est physiquement impossible que je puisse être embarrassé pour remplir le vide occasionné par un trou. Si ces renseignements peuvent vous être utiles... vous êtes le maître d'en faire l'usage que vous trouverez convenable[2]. »

Henri Martin, dans son *Histoire de France* (t. XIX, p. 356,

[1] *Mélanges*, t. III, p. 160.

[2] Appendice aux *Confessions* dans *Oeuvres de Rousseau*, Paris 1819, tome III, p. 177-179.

note), dit que, d'après la tradition conservée dans la famille de Houdon, le sculpteur a toujours nié le suicide de Rousseau.

De Sévelinges, qui a fait l'article « J.-J. Rousseau » dans la *Biographie universelle*, s'exprimait ainsi en 1840 : « Nous tenons nous-même de M. Houdon, que nous avons eu soin de consulter, que, si une blessure récente frappa ses regards, elle ne lui donna nullement lieu de penser qu'elle provenait d'un coup de pistolet. Le masque moulé sur la tête de Rousseau... ne porte d'autre marque qu'une cicatrice légère, qui résulterait probablement de la chute de Jean-Jacques.... En un mot, M. Houdon, qui, non content de voir par lui-même, a pris des renseignements de toutes les personnes témoins de la fin du philosophe,... rejette avec une entière conviction toute idée de suicide. »

Mais assez, trop peut-être, sur cette pénible controverse, qui, semble-t-il, n'avait réellement pas sa raison d'être (voir Appendice III). Nous avons hâte d'arriver à quelques détails sur les derniers sentiments exprimés par Rousseau, en suivant surtout la relation de R. de Girardin, telle que nous la trouvons dans le *Voyage à Ermenonville*.

Dans l'après-midi du mercredi (1er juillet), peut-être après avoir dîné chez M. de Girardin, comme l'a écrit Thérèse, Rousseau fit sa promenade ordinaire avec son « petit gouverneur. » La chaleur était grande. Il s'arrêta plusieurs fois, ce qui ne lui était pas ordinaire. Il souffrait de troubles intestinaux, qui, du reste, étaient complètement dissipés lorsqu'il revint pour le souper.

Le jour suivant, 2 juillet, il se leva à son heure accoutumée et sortit pour aller contempler le soleil levant. Il prit ensuite, suivant sa coutume, une tasse de café au lait, préparé par sa femme, qui en prit aussi, de même que la servante[1]. Aussitôt

[1] D'après la lettre de Thérèse, il n'aurait pas déjeuné, mais l'autopsie a signalé du café dans l'estomac. Ce qui montre bien qu'on ne peut pas avoir une confiance illimitée dans l'exactitude de toutes les données de cette lettre, du reste si postérieure à la mort de Rousseau, c'est son affirmation qu'il a expiré « le 3 juillet, et non le 2. » Or le procès-verbal de l'autopsie faite le lendemain est du 3. — On trouve, dans les *Lettres inédites de J.-J. Rousseau*, publiées par Henri de Rothschild

après le déjeuner, il demanda à sa femme de l'aider à s'habiller, parce que la veille il avait promis d'aller au château dans la matinée, probablement pour donner une leçon de musique à Mlle de Girardin.

Quelque temps après, à l'heure où Thérèse sortait pour les besoins de son ménage, il la pria d'aller payer un serrurier qui avait travaillé pour lui à l'occasion de son emménagement, dit Thérèse, et il recommanda de ne rien rabattre. Lorsqu'elle rentra après quelques minutes d'absence, elle trouva son mari assis sur une chaise de paille et le coude appuyé sur une commode. « Qu'avez-vous, mon ami, lui dit-elle ? — Je sens, répondit-il, un étrange malaise et une grande oppression, une faiblesse et une souffrance générales. » Eprouvant en particulier et par accès des douleurs extrêmement violentes à la tête, il y portait alors les deux mains.... Thérèse, pour se procurer du secours sans l'alarmer, chargea la femme du concierge d'annoncer au château que son mari était malade. Mme de Girardin, la première informée, courut chez Rousseau, et, afin d'excuser sa visite matinale, elle se hâta de lui demander s'ils n'avaient pas été incommodés dans la nuit par le bruit fait au village. Rousseau la remercia vivement de son attention, mais la pria, par égard pour elle-même, de le laisser seul avec sa femme.

Dès qu'il se vit seul avec elle, il la pria de s'asseoir auprès de lui. « M'y voici, mon ami, dit-elle. Comment vous trouvez-vous ? — Je souffre cruellement, mais, je vous en prie, ouvrez la fenêtre, que je voie encore une fois la verdure qui couvre la face de la nature, qu'elle est belle ! — Mon cher mari, que voulez-vous donc dire par là ? — Une de mes prières à Dieu, répondit-il avec une parfaite tranquillité, a toujours été de mourir sans médecin et sans maladie, et que vous puissiez me fermer les yeux ; ma prière est sur le point d'être exaucée. Si jamais je vous ai causé quelque chagrin ; si, depuis notre union, vous avez éprouvé quelque infortune qu'autrement

(p. 131, Appendice II), le fac-similé d'un autographe de Thérèse. L'écriture n'est pas mauvaise, mais l'orthographe en est si étrange qu'on a de la peine à démêler le sens.

vous eussiez évitée, je vous prie de me le pardonner. — Ah ! s'écria-t-elle tout en pleurs, c'est à moi, non à vous de demander pardon, pour les peines et les embarras que je vous ai causés ! Mais, encore une fois, que voulez-vous dire par ces discours ? — Ecoutez-moi, ma chère femme, je sens que je me meurs ; mais je meurs dans une parfaite tranquillité : je n'ai jamais voulu de mal à personne, et j'ai droit d'espérer en la miséricorde de Dieu. Mes amis m'ont promis de ne jamais disposer sans votre consentement des papiers que j'ai remis entre leurs mains, et M. de Girardin aura l'humanité de réclamer l'exécution de leur promesse. Remerciez-le et sa femme aussi, pour moi ; je vous laisse dans leurs mains, et je compte assez sur leur amitié pour emporter avec moi la douce certitude qu'ils vous tiendront lieu de père et de mère. Dites-leur que je leur demande la permission d'être enterré dans leur parc, et que le choix du lieu m'est indifférent. Donnez mon *Souvenir* à mon « petit gouverneur » et ma botanique à Mlle de Girardin [1]. Donnez quelque chose aux pauvres du village afin qu'ils prient pour moi ; et que l'honnête couple dont j'ai fait l'établissement, reçoive le cadeau que je lui destinais. Je vous recommande encore expressément de faire ouvrir mon corps par des personnes convenables et consigner un détail exact de la dissection et des observations qu'on aura faites. »

Cependant, les douleurs augmentaient ; il se plaignait d'élancements cruels dans la poitrine et dans la tête. Sa femme ne pouvant plus contenir son affliction, il oublia ses maux pour tâcher de la consoler. « Voyez comme le ciel est pur, lui dit-il, en montrant le firmament dans une espèce de transport où il parut renfermer toute l'énergie de son cœur, il n'y a pas au ciel un seul nuage ; j'y vois le Dieu de miséricorde qui m'attend pour me recevoir dans son sein ! »

[1] D'après Littré, le mot souvenir signifie, entre autres sens : « Tablettes où l'on écrit ce qu'on veut se rappeler. » Etait-ce donc une espèce d'agenda ou de portefeuille ? — Quant à la « botanique, » était-ce le commencement de l'herbier que Rousseau avait entrepris pour la flore d'Ermenonville ?

Peu après[1], Rousseau tomba sur le plancher, entraînant sa femme avec lui. Elle s'efforça de le relever ; mais, le voyant sans voix et sans mouvement, elle poussa des cris et tous les voisins accoururent. Le corps fut relevé et déposé sur le lit.

« J'entrai dans ce moment, dit R. de Girardin ; et lui prenant la main, je lui trouvai une sorte de chaleur qui me fit croire que le cœur battait encore. J'envoyai chercher le chirurgien voisin et je dépêchai un exprès à Paris pour ramener au plus tôt avec lui un médecin, ami de Rousseau (Le Bégue de Presles). J'eus recours à quelques gouttes d'alcali volatil, que je lui fis sentir et avaler à plusieurs reprises, mais ce fut inutile. »

« Il est certain, ajoute Le Tourneur, que Rousseau vit arriver sa dernière heure de sang-froid et même avec satisfaction. Soumis à la Providence et convaincu de l'immortalité de l'âme,... mais accoutumé, depuis nombre d'années, à considérer ce moment comme le seul où il pût oublier les trahisons et les persécutions passées et ne plus craindre de les voir se renouveler, il ne cachait pas que sa fin lui paraissait désirable. »

« A Ermenonville, dit Fritz Berthoud[2], la mort frappa Rousseau d'un de ses coups les plus ordinaires et les plus doux, bien que leur soudaineté étonne toujours. » Ce qui me semble particulièrement ressortir des derniers moments de Jean-Jacques, c'est leur simplicité, leur parfait naturel, je dirais presque, leur humilité. On comprend comment Mme de Vassy pouvait dire que cette mort fut belle, touchante, même sublime.

CHAPITRE VII

Date de la composition de l'Allégorie.

Il est plus que temps de revenir à l'*Allégorie*, pour tâcher de préciser la date de sa composition, en profitant de tout ce

[1] Non pas proprement : « après ces mots, » comme le dit R. de Girardin, mais : « peu après, » pour laisser de la place à certains procédés thérapeutiques dont parlent Thérèse et la version populaire rapportée par d'Escherny.

[2] *Jean-Jacques au Val de Travers*, p. 322.

qui vient d'être exposé. Nous avons dit qu'Ern. Naville estimait que ce fut probablement le dernier écrit de Rousseau et qu'il fut rédigé dans la seconde moitié de 1777 ou dans la première de 1778. Mais ne pourrait-on pas aller un peu plus loin et dire que l'*Allégorie* fut bien le dernier ouvrage du grand philosophe, qu'elle fut composée à Ermenonville et dans le mois de juin 1778?

Un fait doit d'abord attirer notre attention : la dernière des « Rêveries » porte avec elle sa date précise : le 12 avril 1778. Elle débute en effet par ces mots : « Aujourd'hui, jour de Pâques fleuries, il y a précisément cinquante ans de ma première connaissance avec Mme de Warens. Elle avait vingt-huit ans alors, étant née avec le siècle[1]. Je n'en avais pas encore dix-sept. » Or, si ce jour-là il s'était écoulé précisément cinquante années depuis que Jean-Jacques avait fait en 1728 la connaissance de Mme de Warens, ce devait être en 1778, et dans cette année le jour de Pâques fleuries ou dimanche des Rameaux tombait sur le 12 avril. Cette date ne correspond pas trop mal avec ce que dit Rousseau sur l'âge qu'il avait alors. Seulement, étant né le 28 juin 1712, non seulement il n'avait pas encore dix-sept ans le 12 avril 1728, mais encore pas même seize d'accomplis[2]. La dernière des « Rêveries, » aussi la plus récente, comme tout porte à le croire, tombe donc sur le 12 avril 1778, et l'*Allégorie* doit lui être postérieure.

Mais il y a plus : la dixième « Rêverie » finit brusquement, ainsi que l'indiquent et son texte et le pointillé typographique qui la suit dans les trois éditions que j'ai sous les yeux, elle n'est pas logiquement terminée, comme le sont toutes les

[1] Rousseau commet ici une double erreur : Mme de Warens n'était pas « née avec le siècle, » c'est-à-dire en 1701, mais le 31 mars 1699. Le 12 avril 1728, lorsque Jean-Jacques fit sa connaissance, elle avait plus de vingt-huit ans, elle en avait vingt-neuf accomplis. (Voir de Montet : *Mme de Warens et le Pays de Vaud*, p. 1 ; Mugnier : *Mme de Warens et J.-J. Rousseau*, p. 28.)

[2] Rousseau se vieillissait ainsi, de même que dans la VIIe Rêverie il se disait âgé de soixante cinq ans passés, lorsqu'il aurait dû dire soixante-quatre. Ce n'est que le 28 juin 1778, à Ermenonville, et peu de jours avant sa mort, qu'il accomplit sa soixante-cinquième année.

autres. Comment expliquer cette brusquerie et cette véritable lacune ? On ne saurait s'en étonner quand on tient compte des circonstances où se trouvait alors Rousseau.

Se sentant vieillir, il était toujours plus douloureusement préoccupé de la santé de sa femme et de la nécessité de quitter Paris pour s'établir à la campagne, malgré l'exiguité de leurs ressources. Sans doute, les offres généreuses d'hospitalité ne manquaient pas, mais il s'en fallait de beaucoup qu'elles pussent toutes convenir à Jean-Jacques, et il a dû être souvent très perplexe.

La première offre que nous connaissions fut faite par le commandeur de Menon, qui demeurait à Lyon, et elle ne pouvait être acceptée par celui qui n'aspirait qu'à sortir d'une grande ville.

Nous avons déjà parlé de l'hospitalité offerte par le comte Duprat, à laquelle se rapportent trois lettres (31 décembre 1777, 3 février et 15 mars 1778), et qu'en définitive il n'accepta pas à cause des difficultés du voyage.

De Corancez, voyant son ami toujours dans l'embarras, lui offrit un logement dans une petite maison qu'il avait à Sceaux (à 15 km. S. de Paris). On était « au printemps. » Rousseau allégua qu'il ne voulait pas empêcher Mme de Corancez, alors nourrice, de passer l'été à la campagne. De Corancez revint à la charge et déclara qu'une affaire urgente les contraignait de rester à Paris. Rousseau ne voulut pas le croire ; mais, dans une nouvelle visite, il se laissa persuader et accepta avec reconnaissance. C'est du moins ce qu'affirme de Corancez.

« Après cela, dit-il, de peur qu'il ne me soupçonnât de vouloir m'emparer de sa personne, j'éloignai mes visites. » Lorsqu'il voulut les recommencer, il ne trouva chez Rousseau que sa femme qui lui dit simplement qu'il était « sorti, » tandis qu'il était déjà parti pour voir Ermenonville.

Que s'était-il passé à l'insu de Corancez ? Rousseau avait reçu vers le commencement d'avril une nouvelle offre d'hospitalité de la part du chevalier de Flamanville, propriétaire en Normandie, et il était assez disposé à l'accepter, lorsque,

« à la fin d'avril, » il consulta son ami, le Dr Le Bégue de Presles. Celui-ci l'en dissuada fortement, puis lui offrit, au nom de leur commun ami René de Girardin, un asile beaucoup moins éloigné et convenant merveilleusement. Rousseau se montra tout de suite fort favorable à cette nouvelle proposition ; mais, comme nous l'avons vu, son ami ne voulut pas encore recevoir sa réponse. Trois jours après, Rousseau le pria de décider pour lui, et Le Bégue l'engagea à se rendre lui-même sur les lieux, avant de déménager. Le surlendemain, Rousseau reçut la visite de ses futurs hôtes, et, le 20 mai, il partit pour Ermenonville avec l'intention d'y passer cinq jours.

Au milieu de toutes ses incertitudes, nous le voyons faire deux grandes courses dans les environs de la capitale avec Bernardin de Saint-Pierre : l'une, déjà mentionnée, « le lundi des fêtes de Pâques, » soit le 20 avril, au mont Valérien ; l'autre, « à quelque temps de là, » à Romainville (à 2 km. N.-E. de Paris), où il y avait jadis, outre les ruines d'un château fort, un joli bois et de nombreux lilas. A la fin de cette promenade, les deux amis en projetèrent une autre « dans la huitaine » sur les hauteurs de Sèvres[1]. En quittant Bernardin, Rousseau lui dit, en lui serrant la main : « J'avais besoin de passer ce jour avec vous, » mais ils ne devaient plus se revoir. Bernardin se trouva seul au rendez-vous. Plusieurs jours de suite, il y revint, mais toujours vainement. Il lui écrivit, point de réponse. Extrêmement inquiet, il se rendit chez Jean-Jacques, probablement le 4 juin, et il y apprit d'un nouveau locataire que Rousseau « s'était retiré à la campagne » déjà depuis une quinzaine de jours. Quelque temps après, les journaux lui annoncèrent sa mort, il en fut désespéré et essaya de réagir en écrivant ses souvenirs de Rousseau.

En tenant compte de toutes ces circonstances de la vie de Jean-Jacques, du 12 avril au 20 mai, on comprend qu'il aît pu laisser interrompue sa dixième « Rêverie, » et mieux encore que dans cet intervalle, lui surtout, n'aît pas eu assez de liberté d'esprit pour composer son *Allégorie*.

[1] *Oeuvres de Bernardin de Saint-Pierre*, t. VIII ; *Mélanges*, p. 7 et 69.

On peut en dire de même des dix derniers jours du mois de mai, pendant lesquels Rousseau, d'abord seul, puis rejoint par Thérèse, dut avant tout visiter avec M. de Girardin le vaste et pittoresque domaine, puis s'occuper de la réorganisation du modeste intérieur.

C'est donc au mois de juin que dut être composée l'*Allégorie*, si, comme M. Ern. Naville l'a bien démontré, elle dut l'être dans la seconde moitié de 1777 ou dans la première moitié de 1778. Et combien ce séjour à Ermenonville pendant les splendeurs de juin devait être favorable à l'éclosion dans l'âme de Rousseau d'une pareille œuvre !

Sans doute, même alors, il dut avoir de pénibles moments à traverser, étant donnés son tempérament, les étranges vicissitudes de son existence et le trouble mental qui avait fini par l'obséder. Les violents orages ne se calment pas tout d'un coup, pas plus dans le cœur humain que sur l'Océan. Nous avons la preuve qu'il en fut ainsi pour Jean-Jacques à Ermenonville soit dans l'écrit de Corancez sur Rousseau, soit dans la lettre de Thérèse du 1er juin 1778 (voir Appendice I). Mais, d'autre part, n'oublions pas que Thérèse était alors fort indisposée contre M. de Girardin et que de Corancez, non seulement était très lié avec d'Alembert, par là même avec les encyclopédistes [1], mais encore fut très désappointé en apprenant subitement, quand il se croyait assuré de devenir l'hôte de Jean-Jacques reconnaissant, que celui-ci était déjà chez les Girardin. Le chevalier de Flamanville, que de Corancez met en scène au retour d'une visite à Ermenonville, dut aussi éprouver quelque regret de ce que Rousseau n'avait pas accepté l'offre qu'il était venu lui renouveler.

Ces deux ou trois témoignages ne nous inspirent donc qu'une médiocre confiance, et leur valeur nous paraît fort petite en comparaison de toutes les données qui les contredisent. Que Jean-Jacques aît eu quelques mauvais moments chez les de Girardin, nous l'admettons sans peine ; mais

[1] Voir Morin, p. 321.

nous n'en croyons pas moins que le séjour qu'il y fit fut paisible, relativement heureux et que cet asile fut pour lui ce qu'est le port pour un vaisseau qui vient d'être battu par la tempête.

Comment n'y aurait-il pas profondément joui de son indépendance, de la *beata solitudo*, qu'il pouvait savourer à Ermenonville autant qu'il le voulait, au milieu d'une nature si riche et si variée, lorsqu'il n'avait à fréquenter qu'une famille aimable et cultivée, où il se sentait en pleine sympathie et où il était toujours le bienvenu sans être jamais réclamé, lorsqu'il avait encore autour de lui de bons villageois qui, certes, ne lui apparaissaient pas comme enrôlés dans « le complot » et parmi lesquels il pouvait à son aise, aimer et surtout rendre service, en étant bien placé pour le faire? Souvenons-nous des liens d'affection qui l'unissaient particulièrement au cadet des enfants de Girardin et aussi à sa sœur, des joies qu'il devait éprouver en se remettant à sa chère musique et en refaisant un nouvel herbier dans les conditions les plus favorables. N'était-il pas aimé, respecté à Ermenonville et dans tous les environs? Et, le pays lui-même, ne rendait-il pas richement témoignage des plaisirs qu'il avait procurés au promeneur solitaire, n'était-il pas après sa mort, et pour longtemps encore, peuplé des bons souvenirs qu'il y avait laissés? Ne savons-nous pas que, tout en y cueillant des plantes pour son herbier, Rousseau faisait de longues promenades où il oubliait les heures et pouvait se livrer à de fécondes rêveries? N'avait-il pas ses projets pour l'hiver? En prenant congé de Le Bégue de Presles, le 26 juin, ne lui donnait-il pas toute sorte de commissions en vue de cette saison? « Il faisait dans les beaux jours d'été, raconte St. de Girardin (p. 15), une abondante récolte de plantes et de fleurs. « Je les classerai et les arrangerai, disait-il, dans » les longues soirées d'hiver : ce sera une occupation.... » Il avait aussi jeté des notes sur des cartes, écrit des pensées détachées ; c'était encore pendant l'hiver qu'il se proposait de perfectionner et de lier ce travail. » Précédemment, Stanilas avait déjà parlé de ces notes sur cartes comme étant

une des occupations favorites de Rousseau : « Il faisait à Ermenonville tout ce qui pouvait lui convenir : il herborisait, composait des romances ou déposait sur des cartes les pensées qui se pressaient dans sa tête pendant ses longues promenades dans des lieux solitaires. »

Ces notes sur cartes méritent toute notre attention.

Ne pourraient-elles pas rappeler ce que fit l'ardent penseur lors de sa fameuse extase en 1749 sur le chemin de Vincennes, quand il entrevit confusément tout ce qu'il devait développer dans plusieurs de ses ouvrages et, sous un chêne, écrivit au crayon sa prosopopée à Fabricius ?

Et ne peut-on pas rapprocher de tout cela ce que P. Prévost, dans une notice déjà citée, a écrit sur les rêveries de Jean-Jacques et sa manière de composer ? « Son goût pour copier, dit-il, était tel que je l'ai entendu assurer qu'étant en Dauphiné, il y avait presque tout copié Mézeray de sa propre main. Cependant, l'activité de son génie forçait cette espèce d'entrave où il voulait l'assujettir, et dans le temps même où il cherchait à tenir son imagination captive, elle l'entraînait dans des méditations et le jetait dans des rêveries dont il ne sortait que pour répandre sur le papier les sentiments qui l'agitaient.... Il ne travaillait jamais mieux qu'en plein air. A mesure que ses idées naissaient et tourmentaient son imagination, il les répandait au hasard, et le premier papier qu'il trouvait sous sa main en était le dépositaire. Alors, peut-être échauffé par une méditation profonde et soutenue, il composait avec facilité ; d'ordinaire, son travail était lent et pénible, la correction longue et laborieuse. »

Comment, dès lors, ne pas admettre que des notes relatives à l'*Allégorie* ont pu être écrites sur des cartes pendant certaines promenades de Jean-Jacques et que, de retour à la maison, « échauffé par une méditation profonde et soutenue, » il aurait « composé » l'ensemble « avec facilité ? » Le sujet, tel qu'il se présentait à sa vision, ne devait-il pas l'entraîner ?

Une belle preuve que l'*Allégorie* a été ainsi composée à Ermenonville nous est offerte par la splendide description

d'une nuit d'été, qui est au début et qui doit maintenant être en entier citée.

« Ce fut durant une belle nuit d'été que le premier homme qui tenta de philosopher, livré à une profonde et délicieuse rêverie et guidé par cet enthousiasme involontaire qui transporte quelquefois l'âme hors de sa demeure et lui fait, pour ainsi dire, embrasser tout l'univers, osa élever ses réflexions jusqu'au sanctuaire de la nature et pénétrer, par la pensée, aussi loin qu'il est permis à la sagesse humaine d'atteindre.

» La chaleur était à peine tombée avec le soleil ; les oiseaux, déjà retirés et non encore endormis, annonçaient par un ramage languissant et voluptueux le plaisir qu'ils éprouvaient à respirer un air plus frais ; une rosée abondante et salutaire ranimait déjà la verdure fanée par l'ardeur du soleil ; les fleurs élançaient de toutes parts leurs plus doux parfums ; les vergers et les bois, dans toute leur parure, formaient, au travers du crépuscule et des premiers rayons de la lune, un spectacle moins vif et plus touchant que durant l'éclat du jour. Le murmure des ruisseaux, effacé par le tumulte de la journée, commençait à se faire entendre ; divers animaux domestiques, rentrant à pas lents, mugissaient au loin et semblaient se réjouir du repos que la nuit allait leur donner, et le calme qui commençait à régner de toutes parts était d'autant plus charmant qu'il annonçait des lieux tranquilles sans être déserts, et la paix plutôt que la solitude.... »

Ne sent-on pas que cette description, à la fois si simple et si poétique, n'est pas seulement le fruit du souvenir et de l'imagination, mais qu'elle a été transcrite d'après nature ? C'est une nuit d'été, comme il y en a au mois de juin. Et le paysage décrit, ces bois et ces vergers, ces lieux tranquilles sans être déserts, ces ruisseaux murmurants, ce ramage des oiseaux, ces troupeaux rentrant lentement à l'étable, tout cela ne semble-t-il pas réfléchir un vallon comme celui d'Ermenonville et comme, probablement, il n'y en a pas beaucoup d'autres dans les environs de Paris, si variés et parfois si magnifiques qu'ils puissent être ?

Il est un autre point sur lequel nous devons revenir et qui peut contribuer à préciser encore plus la date de la composition de l'*Allégorie*. Comme nous l'avons indiqué, son manuscrit original se compose de deux parties, dont l'une est une copie très nette et plus ou moins achevée, tandis que l'autre n'est qu'un brouillon corrigé : une fois cette œuvre commencée et déjà si avancée, Rousseau ne devait-il pas être pressé d'y mettre la dernière main ? Jusqu'à son avant-dernier jour, il n'était point proprement malade, il était même remarquablement dispos de corps et d'esprit, rien n'annonçait un prochain décès. Dès lors, comment ne pas être conduit à penser que l'*Allégorie* fut composée vers la fin de juin et que la brusque intervention de la mort a seule empêché l'auteur de mettre au net la seconde partie du manuscrit ?

L'*Allégorie* nous apparaît donc toujours plus comme étant le dernier mot de Jean-Jacques à la postérité, comme son chant du cygne.

« Ce résultat est considérable, » disait déjà Ern. Naville en 1862. Borgeaud, d'autre part, a écrit en 1883, dans sa belle thèse allemande (p. 103), des lignes qui sont d'un vrai théologien et dont voici une exacte traduction : « Le Christianisme johannique, auquel un Schleiermacher devait plus tard s'arrêter, est naturellement celui qui se rapproche le plus de celui de Rousseau ; mais Jean-Jacques ne pense aucunement mettre de côté le Christianisme paulinien d'un saint Augustin, d'un Luther, qui, d'une manière générale, a son point de départ dans la mort expiatoire de Christ. Dans le fragment déjà signalé sur la Révélation, Christ s'annonce ainsi : « O mes enfants, je viens expier et guérir vos erreurs ; » aimez Celui qui vous aime et connaissez Celui qui est. » Si l'on tient compte du soin avec lequel Rousseau choisissait ses expressions, de l'importance qu'il leur attribuait, ce passage acquiert une grande signification pour la caractéristique de sa foi chrétienne [1]. »

[1] Borgeaud met ici en note une très remarquable parole de Rousseau, tirée d'une préface d'un projet de lettre à M. Bordes : « Souvent je me suis donné beaucoup de peine pour tâcher de renfermer dans une phrase, dans une ligne,

René de Girardin disait mélancoliquement à la fin de sa lettre à Mme d'Houdetot : « Tout concourait à exciter en lui le besoin de se communiquer ses idées. S'il eût seulement vécu dix ans de plus, l'univers eût sans doute hérité d'une très riche succession. »

Pétetin dit de même à la fin de son *Appendice aux Confessions* (p. 169) : « Pour peu que sa tête et son imagination se fussent calmées dans la belle retraite que l'hospitalité la plus généreuse et la plus aimable lui assurait, on pouvait espérer que des productions nouvelles en harmonie avec une situation si douce et un si beau lieu ajouteraient à sa gloire.... Espérance trompeuse ! La mort a tout englouti ! »

Non, Dieu en soit loué, la mort n'a pas tout englouti ! La douce retraite d'Ermenonville, si courte qu'elle ait été, est loin d'avoir été inféconde. Indépendamment du bien spirituel qu'elle a fait à Jean-Jacques, elle lui a permis d'écrire l'*Allégorie*, son vrai testament religieux ; et, certes, cette production n'ajoute pas peu à la gloire de son auteur et surtout au bien que son souvenir peut faire au sein de l'humanité. Si elle est encore peu connue, elle mérite d'autant plus de l'être qu'elle est le plus éclatant et le plus pur témoignage que Jean-Jacques ait donné de sa foi chrétienne : elle est avant tout un magnifique et suprême hommage rendu à Jésus-Christ.

Plus d'une fois, dans un séjour fait au-dessus de Clarens, j'ai pensé à Rousseau et à son *Allégorie*, en voyant, après une après-midi toute chargée de nuages, le ciel peu à peu s'éclaircir à l'occident, puis le rideau s'élever au-dessus de l'horizon et le soleil apparaître dans toute sa gloire, projetant à travers notre beau lac, comme un solennel adieu et un cordial au revoir, une longue traînée de lumière, large et palpitante.

Mais une autre comparaison a été faite, à coup sûr préférable, si l'on pense à tout ce que le Christianisme de Jean-Jacques, même à son degré le plus élevé, avait encore d'im-

dans un mot jeté comme au hasard, le résultat d'une longue série de réflexions. » (*Oeuvres inédites* publiées par Streckeisen-Moultou, p. 321.)

parfait, aux infinies profondeurs et à l'immensité de la vérité chrétienne, aux glorieuses perspectives de la vie à venir. D'ailleurs, les deux comparaisons peuvent être associées, puisqu'elles concernent la même réalité spirituelle envisagée à des points de vue différents. Elles se complètent.

« Lorsqu'aux derniers jours de l'automne, a dit un maître vénéré à la fin de sa *Nouvelle étude sur la religion de Jean-Jacques Rousseau*, un brouillard sombre et froid pèse sur les vallées des Alpes, si le voyageur gravit le flanc de la montagne, bientôt les ténèbres diminuent, une brume légère et transparente remplace les lourdes vapeurs qui traînent sur le sol. Avant de parvenir à la région lumineuse où l'azur céleste doit se découper sur des sommets inondés de lumière, il est un point intermédiaire entre l'ombre et la clarté où les forêts et les pâturages, les neiges et les rochers, voilés encore à demi, commencent pourtant à se laisser entrevoir. C'est à ce point qu'en est Rousseau dans sa dernière manifestation religieuse. Longtemps enveloppée de ténèbres, sa pensée s'élève ; il commence à discerner la vraie place de l'Evangile dans les destinées de l'humanité. »

APPENDICE I

Les partisans du suicide de Rousseau.

Voir page 472, note 4.

En 1788, dix ans après la mort du philosophe, Mme de Staël, âgée de vingt-deux ans, publia ses *Lettres sur les écrits et le caractère de J.-J. Rousseau*. « C'était, dit-elle dans la seconde préface du livre réédité en 1814, dans la première année de mon entrée dans le monde ; elles furent publiées sans mon nom. » Cette œuvre de jeunesse, remplie de l'admiration que Necker ressentait pour son illustre compatriote, n'en porte pas moins l'empreinte si personnelle de son auteur. Dans ces *Lettres*, comme aussi plus tard (1796) en traitant de *L'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, Mme de Staël excusait, presque approuvait le suicide, qu'elle devait cependant juger au vrai point de vue chrétien en 1812 dans ses *Réflexions sur le suicide* (voir

Vinet, *Mme de Staël et Châteaubriand*, 1849, p. 52...). On comprend donc comment, en 1788, elle n'éprouvait pas de répugnance à admettre que celui qui lui inspirait tant d'enthousiasme eût pu, dans l'excès de ses afflictions, mettre lui-même un terme à sa vie. Pour elle, c'était un nouveau chagrin venant de Thérèse, qui avait fait déborder la coupe, et elle insinua qu'il se serait empoisonné avec le café qu'avant de sortir il avait préparé lui-même.

Mme de Vassy, fille de René de Girardin, écrivit aussitôt à Mme de Staël pour rétablir la vérité. Elle lui dit, entre autres, que c'était seulement plus d'un an après la mort de Rousseau que Thérèse avait « eu des torts assez graves pour ne plus pouvoir rester à Ermenonville. » Mais surtout elle mit à sa disposition le procès-verbal fait par les chirurgiens, un extrait de la Relation de Le Bégue de Presles, et la lettre entière écrite par René de Girardin à Mme d'Houdetot sur les derniers moments de Rousseau.

Mme de Staël, dans sa réponse, cita ses autorités : « Un Genevois, dit-elle, secrétaire de mon père et qui a passé une partie de sa vie avec Rousseau ; un autre, nommé Moultou, homme de beaucoup d'esprit et confident de ses dernières pensées, m'ont assuré ce que j'ai écrit ; et des lettres que j'ai vues de lui, peu de temps avant sa mort, annonçaient le dessein de terminer sa vie ; voilà ce qui peut excuser mon erreur, car c'est ainsi que j'appelle une opinion que vous combattez. » (*Histoire de Rousseau*, t. I, p. 280.)

On ne saurait aucunement suspecter la bonne foi de Mme de Staël, qui, d'ailleurs, n'aurait pu terminer sa réponse, tout au moins, plus aimablement. Mais il importe d'apprécier les autorités qu'elle évoque. « Ce Genevois, secrétaire de son père et qui a passé une partie de sa vie avec Rousseau, » doit être le même que celui dont elle parle dans deux notes de sa sixième Lettre, comme étant « un Genevois qui a vécu avec Rousseau pendant les vingt dernières années de sa vie dans la plus grande intimité, avait reçu une lettre de lui quelque temps avant sa mort, lettre *semblant* (c'est moi qui souligne) annoncer le dessein (de se détruire) et, plus tard, s'était informé avec un soin extrême de ses derniers moments. » Evidemment dans ces deux notes, comme dans la réplique de Mme de Staël à Mme de Vassy, il s'agit de François Coindet, né en 1734 à Genève, où il mourut en 1808. D'abord commis dans la maison de banque Thélusson, Necker & Cie,

il y devint caissier ; puis, après l'élévation politique de Necker, il finit par être son secrétaire intime. Il venait souvent voir Rousseau à Trye et, de retour à Paris, lui rendait toute sorte de services.

A la suite d'une sérieuse étude des documents publiés en 1851, G.-H, Morin (p. 369) était arrivé à penser qu'il devait y avoir eu, en mars 1768, rupture ou au moins cessation de rapports entre Rousseau et Coindet. Cette conjecture a été dûment confirmée par le volume publié en 1861 par G. Streckeisen. Il renferme, en effet, une lettre adressée de Trye, le 18 mars 1768, à Coindet, où Jean-Jacques lui annonce que, dans l'excès de sa détresse, il a « pris le parti de rompre des liaisons tout au moins inutiles. La vôtre, lui dit-il, n'est pas exceptée. Voici les raisons de mon silence, et je vous préviens que je ne le romprai plus que ma situation n'aît changé ; mais je vous promets, et de bien bon cœur, de le rompre si jamais je recouvre un repos sur lequel je puisse compter. Je ne consens pas au voyage que vous vous proposez de faire ici, et comme ni la raison ni l'honnêteté ne permettent d'aller chez les gens par force, j'espère que vous renoncerez à ce projet. — Recevez, je vous prie, mes humbles salutations. »

Le Dr Coindet n'a trouvé dans les papiers de son oncle aucune lettre postérieure. Il semble donc que Rousseau avait rompu tout rapport avec Coindet dès le 18 mars 1768 et qu'on ne peut absolument pas dire avec Mme de Staël qu'il avait « vécu avec Rousseau pendant les vingt dernières années de sa vie dans la plus grande intimité. » Au contraire, en 1778, l'intimité n'existait plus depuis une dizaine d'années, il n'y avait même aucune relation directe et, par conséquent, Coindet devait être peu renseigné sur l'état spirituel où se trouvait alors Rousseau, en particulier sur le calme relatif dont il jouissait depuis le milieu de 1777 [1].

[1] Au sujet des rapports de Jean-Jacques avec Fr. Coindet, Morin paraît avoir été non moins heureux dans une seconde hypothèse.

Une notice sur Fr. Coindet faite par son neveu le Dr Coindet, et transmise par Musset-Pathay dans son *Histoire de Rousseau* (t. II, p. 623), se termine en alléguant comme preuve que « Jean-Jacques eut toujours de l'amitié pour F. C., le don qu'il lui fit d'un manuscrit de l'*Emile* entièrement copié de sa main, et du portrait peint par La Tour. »

Or Morin dit à l'égard du premier de ces dons (p. 370) : « Je me permets une question : ce manuscrit a-t-il été remis à Coindet par Rousseau lui-même ? Cela me paraît presque impossible. Il n'a jamais existé de manuscrit complet et parfai-

« L'ensemble de ces faits, dit Ern. Naville, paraît incompatible avec l'usage qu'a fait Mme de Staël du témoignage qu'elle attribue à Coindet pour appuyer la thèse du suicide. »

Quant à Paul Moultou, on ne peut dire précisément qu'il

tement correct de l'*Emite* que celui que Rousseau remit à Mme de Luxembourg en 1761 pour servir à l'impression de son livre, et en voici la preuve. Lors de la suspension de cette impression, il écrivait à Moultou que « dans son désespoir, il s'était décidé à se remettre sur son brouillon pour refaire un nouveau manuscrit. » (12 décembre 1761.) A cette époque, il n'avait donc plus qu'un brouillon, qui existe encore à la Bibliothèque de l'Assemblée nationale; or un brouillon ne se donne pas. Rousseau fut obligé de fuir peu après et il serait bien singulier qu'il se fût occupé, au milieu de ses tribulations, à copier un ouvrage imprimé et répandu dans toute l'Europe, tout exprès pour Coindet, qui ne lui inspirait alors qu'une amitié bien médiocre. De plus, il écrivait le 14 mars 1770 à l'abbé M. : « Depuis l'impression de l'*Emile*, je ne l'ai relu qu'une fois pour corriger un exemplaire. » Après cela, le moyen de croire qu'il ait pu le copier? On se rappelle que Coindet fut présenté par Rousseau à la maréchale de Luxembourg et qu'il parvint à se maintenir chez elle sur un certain pied. (*Confessions*, liv. X.) Il est très probable qu'après l'impression de l'*Emile*, le manuscrit fut rendu à la maréchale, et que Coindet trouva le moyen de se le faire donner, soit du vivant de cette dame, soit après sa mort. » Dans une de ses Notes supplémentaires (p. 582), Morin dit à propos d'une visite faite au Dr Coindet en 1842 par un M. Bailly de la Loude qui vit le manuscrit et parla de son écriture comme « nette, correcte, presque sans rature » : « Ces détails achèvent de prouver que ce manuscrit servit à l'impression de l'ouvrage. Si Coindet ne le reçut pas de Mme de Luxembourg, comme je l'ai supposé, il se le procura sans doute chez le libraire Guy, qui avait imprimé l'*Emile*. Quant à Rousseau, il n'est pas probable que son manuscrit lui ait été rendu, et il l'est encore moins qu'il l'ait donné à Coindet. » — D'autre part, dans un article fort intéressant d'Eug. Ritter dans le Supplément du *Journal de Genève* du 14 avril 1882 sur les Manuscrits de la Bibliothèque publique de Genève, on lit : « Le Dr Coindet a donné à la Bibliothèque un manuscrit de l'*Emile*; c'est la copie surchargée par endroits de ratures et d'additions, dont s'est servi l'imprimeur de la première édition : Amsterdam, chez Jean Néaulme, 1762. C'est ce que prouvent les notes typographiques qui sont intercalées dans le manuscrit, et qui correspondent parfaitement au commencement des feuilles de cette édition princeps : ainsi que les notes qui indiquent la fin des tomes, etc. Et puis, les feuilles de ce manuscrit ont bien l'air d'avoir traîné dans une imprimerie. » — Peu importe, d'ailleurs, que le donataire ait été Mme de Luxembourg, Guy de Paris ou Néaulme d'Amsterdam.

« Quant au portrait peint par La Tour, je ne doute pas, dit Morin, qu'il ne provienne de la même source. Rousseau avait donné ce portrait à Mme de Luxembourg. (Voir *Confessions*, liv. X, et la lettre à M. La Tour, 14 octobre 1764.) Cet artiste lui envoya à Môtiers un second portrait, dont il est question dans la lettre susdite. Rousseau y était représenté en costume arménien. Ce portrait a été lithographié en 1827; il porte l'indication suivante : La Tour *pinxit*. Au bas, on lit : « L'original appartient à M. le comte Louis de Girardin. » Ce n'est certainement pas ce portrait que Rousseau a pu donner à Coindet, car il écrivait à La Tour : « Il ne me quittera pas, monsieur, cet admirable portrait; il sera sous mes yeux chaque jour de ma vie, il parlera sans cesse à mon cœur; il sera transmis après moi dans ma famille, » etc. Le nom du possesseur actuel prouve qu'en effet Rous-

fut « le confident des dernières pensées de Rousseau » et, encore moins, affirmer qu'il n'aît pas cru à sa mort naturelle. Peu avant la publication de l'*Emile*, Jean-Jacques, qui n'avait pas encore été rassuré sur le caractère de son mal à la vessie, se croyait mourant. « La seule chose qui m'affligeait, dit-il dans le onzième livre des *Confessions*, était de n'avoir aucun homme lettré de confiance, entre les mains duquel je pusse déposer mes papiers, pour en faire après moi le triage. Depuis mon voyage à Genève, je m'étais lié d'amitié avec Moultou ; j'avais de l'inclination pour ce jeune homme et j'aurais désiré qu'il vînt me fermer les yeux. Je lui marquai ce désir, et je crois qu'il aurait fait avec plaisir cet acte d'humanité, si ses affaires et sa famille le lui eussent permis. Privé de cette consolation, je voulus du moins lui marquer ma confiance, en lui envoyant la *Profession de foi du vicaire savoyard* avant la publication. » (23 décembre 1761.)

Moultou cependant ne revit Rousseau qu'à Paris, au printemps de 1778. Il était avec son fils Pierre, et reçut l'accueil le plus empressé chez les Necker, avec lesquels il était très lié. La première fois qu'il se rendit chez Rousseau, il ne le trouva pas. Leur entrevue eut lieu deux mois avant la mort de son ami, c'est-à dire approximativement le 2 mai. Les détails de cette entrevue nous ont été transmis par Pierre Moultou dans un imprimé de huit pages, sans indication ni de date ni de lieu, intitulé : *Pièces relatives à la publication de la suite des Confessions de J.-J. Rousseau.* Ern. Naville a raconté cette entrevue (*Bibliothèque universelle*, 1862,

seau garda ce portrait jusqu'à la fin de ses jours, et qu'après sa mort il devint la propriété de M. René de Girardin, son hôte, puis celle d'un de ses trois fils, le comte Louis de Girardin. Si Coindet fut réellement en possession d'un portrait de Rousseau peint par La Tour, ce ne peut être que de celui qui se trouvait chez Mme de Luxembourg, puisqu'il n'en existe que deux de cet artiste. Comment se l'était-il procuré, je l'ignore ; mais très certainement Rousseau n'avait pas pu le lui donner. » — Cette opinion de Morin est confirmée dans un article de Grand-Carteret sur « L'exposition iconographique de Jean-Jacques Rousseau à Paris. » (*Journal de Genève*, 1er juillet 1883, Supplément) : « J'en viens, dit-il, aux De La Tour dont nous possédons trois originaux, celui du Musée de Saint-Quentin, le premier en date, — il a figuré au salon de 1753, — celui du Musée Rath, qui serait, en somme, celui de 1757 destiné à Mme d'Epinay, mais ayant appartenu à Mme de Luxembourg qui l'aurait donné à Coindet; enfin celui provenant de la famille de Girardin.... »

Le fait que Fr. Coindet est devenu le possesseur des deux trésors archéologiques, dont il vient d'être question, ne prouve donc pas que les bons rapports de Rousseau avec lui aient toujours duré.

p. 691...), en profitant aussi d'un document de famille inédit, probablement la relation que Guillaume Moultou a faite sur ce voyage et dont G. Streckeisen a cité quelques lignes en 1861. Comme on pouvait s'y attendre, la rencontre fut très émouvante, et elle eut pour principal effet la remise à Paul Moultou et, après lui, à son fils Pierre, des *Confessions*, des *Dialogues* et peut-être d'autres manuscrits, « qu'on ne peut désigner précisément avec certitude, René de Girardin étant arrivé plus tard à Neuchâtel chez du Peyrou avec des manuscrits apportés d'Ermenonville, dont Moultou a vraisemblablement reçu une partie. »

« Rousseau, dit Guillaume Moultou, avait eu la veille de la visite... un vertige qui lui avait fait craindre pour ses jours ; il en eut un très fort peu de temps après ; ils étaient l'un et l'autre le précurseur de celui qui devait terminer cette vie. » Il dit aussi dans une note : « Le 2 juillet 1778, Rousseau mourut à Ermenonville d'un épanchement au cerveau. Avant d'avoir lu le procès-verbal de l'autopsie du corps, j'ai fait deux voyages à Ermenonville dans l'intention de connaître la vérité sur cette mort, que *mon père m'a toujours dit être naturelle*. J'ai trouvé dans le village des personnes qui avaient assisté à l'ouverture du corps de Rousseau et qui m'ont assuré qu'au moment où le chirurgien avait vu l'état du cerveau et la quantité d'eau qui en sortait, il avait dit : « Voilà la cause de la mort de M. Rousseau. »

Nous avons déjà parlé d'Olivier de Corancez, et nous aurons à y revenir. Il fut manifestement contrarié de voir au dernier moment Rousseau préférer à son offre d'un asile à Sceaux la proposition de R. de Girardin ; aussi vit-il d'un mauvais œil le séjour de Jean-Jacques à Ermenonville. En 1798, c'est-à-dire vingt ans après la mort du philosophe, il inséra dans le *Journal de Paris*, dont il fut un des fondateurs, une *Relation* sur Rousseau, dont il fit tirer cinquante exemplaires pour des amis et qui a été réimprimée par Musset-Pathay dans son *Histoire de la vie et des écrits de J.-J. Rousseau*. Elle renferme de nombreux renseignements instructifs, mais elle est tristement saillante par l'idée qui y est émise du suicide de Jean-Jacques.

Se rendant avec son beau-père à Ermenonville pour l'inhumation, il s'entretenait à Louvres avec un maitre de poste, quand celui-ci devinant le but de leur voyage, lui dit : « Qui

aurait cru que M. Rousseau se fût ainsi détruit ? » Puis, interrogé sur le comment, il répondit : « En se tirant un coup de pistolet[1]. » Arrivés à Ermenonville et ayant parlé à M. de Girardin de ce qu'ils venaient d'entendre, celui-ci, indigné, offrit tout de suite à de Corancez de lui montrer le corps, en le prévenant que Rousseau, tombant inanimé, s'était blessé à la tête. « Je refusai, dit de Corancez, et par égard pour ma sensibilité et pour l'inutilité de ce spectacle, quelque indice qu'il dût me présenter. » L'inhumation eut lieu le soir même.... Toujours accompagné de M. de Girardin, que son urbanité empêchait de me quitter, il me fut impossible de causer soit avec les gens de la maison, soit avec les habitants du lieu. » Cependant il dit lui-même qu'il parla avec Thérèse et avec Mme de Girardin.

Sans entrer dans le détail de son argumentation pour prouver que Rousseau se serait détruit d'un coup de pistolet, on peut remarquer qu'il se trompe quand il dit que la blessure « est omise dans le procès-verbal. » En outre, sa conclusion est singulièrement peu affirmative, quand il dit vers la fin de sa *Relation :* « Actuellement, lecteur, si vous me demandez, enfin Rousseau s'est-il défait volontairement ? Je vous répondrai que je n'en sais rien, mais je le crois. »

De Corancez ayant communiqué sa *Relation* à Thérèse, celle-ci lui répondit de Du Plessis-Belleville, où elle habitait alors, le 27 prairial an VI (c'est-à-dire, si je ne me trompe, le 1er juin 1798), par une lettre sur laquelle nous reviendrons dans notre texte et qui commence ainsi : « Citoyen, je suis justement affligé des détails que vous donnez sur la mort de mon mari, d'après des propos que vous dites avoir entendus dans une auberge. Cette mort est encore et sera présente à

[1] L'origine de cette opinion pourrait s'expliquer de la manière suivante : « Quelques instants » après la mort subite de Rousseau, « arrivait le maître de poste d'Ermenonville, et cet homme fut le premier qui vit Rousseau après sa mort, et abusé par le sang qui couvrait la figure du cadavre, il conçut de suite l'idée que le philosophe venait de se suicider en se tirant une balle dans la tête. Il répandit dans le pays sa macabre supposition, » qui cependant n'y trouva guère de crédit. (Gabriel Ferry, *Les derniers jours de Rousseau*, à l'occasion de l'excursion projetée à Ermenonville par la Société littéraire de l'Athénée pour le 19 mai 1901 ; *Revue mensuelle de l'Athénée*, organe de l'Athénée de Paris, avril 1901.) Il est vrai que St. de Girardin parle du dit maître de poste comme étant celui de Louvres, non celui d'Ermenonville, mais il ne devait guère y avoir de maître de poste résidant à Ermenonville, et celui de Louvres pouvait en vertu même de ses fonctions se trouver à Ermenonville au moment où Roussean venait d'expirer.

ma mémoire tant que je vivrai, et je puis en tracer tous les accidents ; mais, auparavant, recevez de la veuve de votre ami le double reproche d'avoir eu pour elle un oubli trop longtemps prolongé, et de ne l'avoir point consultée avant d'écrire. » M. de Corancez a publié cette lettre et une courte réplique qu'il y a jointe, dans une seconde réimpression de sa *Relation*, toujours tirée seulement à un très petit nombre d'exemplaires. (*Œuvres de Rousseau*, t. XXII. Supplément, Paris, 1820, p. 371, note.)

Musset-Pathay, dans son *Histoire de la vie de Rousseau* (t. I, p. 381), réunit les deux hypothèses du poison et du coup de pistolet, comme peut-être de Corancez l'avait déjà fait dans son esprit (ainsi que le pense le Dr Châtelain, p. 217), et il formule ainsi son opinion : « Nous croyons que, pour accélérer le moment fatal, Jean-Jacques employa les deux moyens ; c'est-à-dire qu'il se prépara lui-même et prit le poison, et que, pour abréger la lenteur des effets, la durée des souffrances, il les termina par un coup de pistolet. » La *Lettre* ouverte qu'à ce sujet Stan. de Girardin écrivit à Musset-Pathay, avec *Pièces justificatives*, a déjà été signalée.

Musset-Pathay a beaucoup étudié Rousseau et largement contribué à le faire connaître et apprécier ; cependant, on lui reproche avec raison de manquer parfois de fermeté, de conséquence, en se laissant trop influencer par des amis un peu équivoques, comme de Corancez, en ne se défiant pas assez du courant des encyclopédistes. Sous ce rapport, il importe de le contrôler par le livre du Dr G.-H. Morin, qui mériterait d'être beaucoup plus connu et qui est très sérieux, très instructif, mais peu agréable à lire. La controverse y tient trop de place ; il y a trop de redites ; il faudrait pour la commodité du lecteur une table des matières plus détaillée et même un index alphabétique. Ajoutons que l'auteur réagit par trop fort et qu'il est parfois trop défiant, même à l'égard d'hommes comme Paul Moultou et R. de Girardin.

APPENDICE II

Trois lettres contemporaines récemment publiées ou remises au grand jour.

Voir p. 479.

Les deux premières de ces lettres, dont nous ne connaissons ni les auteurs, ni les destinataires, sont dites fort peu connues et ont été tirées de la *Correspondance secrète*[1] par un des collaborateurs de l'*Intermédiaire*.

On lit dans la première, datée de Paris, le 7 juillet : « ... Mais une nouvelle qui vous fera autant de sensation que celle de la mort de Voltaire, c'est celle que Rousseau est mort au château d'Ermenonville à douze lieues de Paris. A neuf heures du matin, il a été frappé d'apoplexie, et trois heures après il était déjà mort.... M. le marquis de Girardin, seigneur du lieu, lui avait donné depuis quelque temps une petite maison rustique attenante à son château, pour calmer les inquiétudes dont était tourmenté ce philosophe, depuis le vol du manuscrit qui lui avait été fait par sa femme..., portée à cette affreuse perfidie par une somme de mille louis que lui a payée un certain libraire. Je n'ai pas encore pu me procurer même la lecture des *Mémoires* de ce cynique moderne, tant la police en a surveillé le débit.... »

Hâtons-nous d'ajouter qu'il n'y avait rien de vrai dans ce que dit cette lettre, soit sur le vol attribué à Thérèse, soit sur la publication des *Mémoires* de Jean-Jacques. « La sensibilité extrême que je connaissais à M. Rousseau, dit Le Bégue de Presles au commencement de sa *Relation*, m'avait fait croire qu'il exagérait le nombre, la méchanceté et l'activité de ses ennemis ; mais ce qu'ils ont répandu et comme

[1] Le titre complet de ce périodique, devenu extrêmement rare, est : *Correspondance littéraire secrète pour former un recueil annuel de toutes les nouveautés curieuses de France.* Il s'imprimait sur les bords du Rhin dans la petite principauté libérale et hospitalière de Neuwied et il était envoyé aux souscripteurs sous enveloppe et par la poste. Cette publication hebdomadaire commença en 1774, dura jusqu'en 1793 et elle est encore maintenant une source d'informations utiles, quoique de second ordre. Elle est aussi connue sous le nom de « Correspondance de Métra, » qui en fut le fondateur et dont la carrière complexe et mouvementée a été récemment mise en lumière par Edm. Schérer et Alb. Sorel dans des articles du *Temps*, réunis en Appendice à la fin du volume de Schérer sur Grimm.

accrédité, sur les causes et sur les circonstances de son déplacement et de sa mort, ne me permet plus de douter de leur grand nombre et de leur acharnement.

» Voici des assertions sur la vérité desquelles on peut compter :

» M. Rousseau n'avait certainement ni donné, ni laissé prendre, ni vendu récemment ses *Mémoires* ou *Confessions*.

» Mme Rousseau ne les avait point non plus donnés, ni vendus, ni prêtés, ni laissé prendre à qui que ce soit.

» La personne demeurant en pays étranger, qui était dépositaire de la plupart des manuscrits de Rousseau, n'avait, jusqu'à sa mort, violé en aucune façon ce dépôt. Ainsi les dépositaires seuls ont les *Confessions* de M. Rousseau.

» Ce qu'on a imprimé en pays étranger, et dont on a parlé comme des *Mémoires* ou *Confessions*, n'est nullement cet ouvrage : ce sont des lettres publiées contre le gré de Rousseau et qui n'étaient pas faites pour l'être.

» Enfin, ce n'est pas pour se dérober à des poursuites, ni pour obéir à des ordres relatifs aux *Mémoires*..., ni à aucun autre ouvrage que M. Rousseau a quitté Paris ; mais... de son plein gré. »

Ces lignes sont fort instructives à plusieurs égards et ne doivent pas être oubliées.

Seconde lettre, datée de Paris, le 12 juillet : « ... Voici quelques circonstances de la mort du vraiment célèbre J.-J. Rousseau. Il avait recommandé instamment qu'on le fît ouvrir après sa mort.... Sa femme était aussi à Ermenonville ; elle pleurait amèrement à côté de son mari mourant. Il fit ouvrir les fenêtres et dit à sa femme : « Consolez-vous, vous » voyez combien le ciel est pur et serein, eh bien ; j'y vais. » Et, au même instant, il expira. Depuis peu, monsieur, voilà pour la France, pour l'Europe, deux pertes irréparables, Voltaire et Rousseau.... Rousseau était plus éloquent, et, malgré les calomnies de ses ennemis, sa probité était incontestable. Il est difficile de peindre (et non : feindre, comme le prouve une correction du numéro suivant de l'*Intermédiaire*) la vertu avec tant de sensibilité, sans en éprouver tous les charmes. Voltaire avait beaucoup plus d'esprit, mais il était jaloux, vindicatif, et son âme n'était pas aussi belle. La *Guerre de Genève* sera une tache éternelle à sa mémoire. Voltaire, au fond du cœur, n'en sentait pas moins tout ce

que valait l'immortel auteur d'*Emile*. Un jour, un homme de sa connaissance lui parlait de lui. « Ah ! le bourreau ! dit Voltaire, s'il avait voulu que nous nous entendions, nous aurions fait une révolution dans le monde de la pensée, et le public n'y aurait pas perdu ! » N'était-ce pas convenir qu'il lui manquait ce que possédait éminemment l'auteur du *Contrat social.* »

Celui qui a écrit ces lignes ne pouvait être le premier venu et ce devait être un Genevois.

Mais lequel ? Serait-ce Mallet-du-Pan qui, dans une lettre très remarquable, adressée à Jacob Vernes le 3 décembre 1778, a tracé un parallèle analogue, mais plus développé, de Voltaire et Rousseau [1] ?

La troisième lettre, qui était complètement inédite, a été tirée des archives d'un des correspondants de l'*Intermédiaire....* Elle est de Mme de Lessert, née Boy de la Tour, femme d'Etienne de Lessert, banquier d'abord à Lyon, puis à Paris, et mère, entre autres, de trois fils qui suivirent le bon exemple donné par leur père et se distinguèrent comme philanthropes et amis des sciences et des arts. L'un d'eux, Benjamin, surnommé « le Père des ouvriers », avait fait de magnifiques collections de plantes et de coquilles, qui ont été données aux Musées de Genève.

Rousseau appelait Mme de Lessert sa « chère cousine », et c'est à elle qu'il adressait pour l'éducation de sa fille Marguerite-Madeleine (mariée plus tard à Jean-Antoine Gautier, banquier à Paris) ses « Lettres sur la botanique » (du 27 août 1771 au 12 avril 1773). En 1821, A.-P. de Candolle, dans un discours prononcé lors de l'inauguration du buste de Jean-Jacques au Jardin Botanique de Genève, disait que Rousseau aimait Mme de Lessert comme une sœur et que lui, de Candolle, l'avait plus tard aimée comme une mère [2].

Mme de Lessert (Madeleine-Catherine, 1747-1816) était, du côté de sa mère, Julie-Anne-Marie Boy de la Tour, née Roguin (1715-1780), la petite nièce de Daniel Roguin, qui, lui aussi, occupe dans la vie de Jean-Jacques une place des plus honorables. Né en 1691, il fut longtemps banquier à Paris et mourut à Yverdon en 1771. Rousseau avait fait sa connais-

[1] Voir L. Dufour, *Recherches sur Rousseau et sa famille*, accompagnées de lettres inédites de Mallet-du Pan, J.-J. Rousseau et Jacob Vernes, Genève 1878, et *Journal de Genève*, 25 août 1902.

[2] *Oeuvres inédites de J.-J. Rousseau*, t. I, Paris 1825.

sance à Paris en 1741 et s'était intimément lié avec lui. Il l'appelle dans ses *Confessions* « mon ancien et respectable ami, mon bon vieux ami Roguin. » Déjà en 1745 il l'appelait dans sa correspondance « mon bon et généreux ami et bienfaiteur » et plus tard « mon cher papa, le meilleur, le plus respectable et le plus cher de mes amis [1]. » C'est sur une invitation de Daniel Roguin, rentré depuis quelques années dans sa ville natale, que Jean-Jacques, en quittant Montmorency, se rendit d'abord à Yverdon. Il y trouva Mme Boy de la Tour qui, de Lyon, s'y était rendue pour visiter son oncle et ses propres sœurs. Elle était accompagnée par sa fille aînée qui devait devenir en 1766 Mme de Lessert et qui, alors « âgée de quinze ans, dit Rousseau, m'enchanta par son grand sens et son excellent caractère. Je m'attachai de l'amitié la plus tendre à la mère et à la fille. » Quand il dut quitter Yverdon, Mme Boy de la Tour lui offrit une maison que son fils possédait à Môtiers et qui était alors vacante : c'est là qu'il résida. Elle fut toujours pour lui d'une extrême obligeance, même très dévouée, comme le prouvent les lettres que Rousseau lui écrivait et qui ont été publiées en 1892 [2].

Le titre de « cousine » que donnait Jean-Jacques à Mme de Lessert, n'indiquait aucun lien de parenté ; c'était une simple appellation d'amitié : elle s'explique d'autant mieux qu'il appelait « papa » l'oncle de Mme Boy de la Tour. Dans les lettres susmentionnées (p. 209, 210, 214, 216, etc.), on voit qu'il finit aussi par appeler parfois Mme Boy de la Tour « la bonne maman », en se rangeant parmi ses enfants, et certes elle fut vraiment maternelle pour lui.

« Jean-Jacques, dit Musset-Pathay, avait avec Mme de Lessert une correspondance amicale que ses enfants n'ont point publiée. »

Voici maintenant la lettre qu'elle écrivait « de Boulogne, près Paris, le mercredi 14 juillet 1778, » à une « tante par alliance », Mme d'Arnal, née Brun, dont la sœur avait épousé un premier Benjamin de Lessert, père d'Etienne : « Vous avez partagé une partie des regrets et de la douleur que m'a causés la mort de l'illustre Rousseau. Il était dans un lieu superbe et où il se plaisait ; il s'était levé comme à son ordi-

[1] 27 juin 1768. Voir la très intéressante publication : *Briefwechsel J. J. Rousseaus mit Léonhard Usteri in Zürich und Daniel Roguin in Yverdon*, 1761-1769, von P. Usteri. Zürich 1886.

[2] *Lettres inédites de J.-J. Rousseau. Correspondance de Mme Boy de la Tour*, publiées par Henri de Rothschild, avec une préface de Claretie, Paris.

naire et avait déjeuné avec du café. Il sort à sept heures ; à neuf heures, il rentre, tombe aussitôt d'une attaque d'apoplexie, dont il est mort deux heures après, et durant lesquelles il a été parfaitement à lui-même, consolant sa femme et seulement priant avec instance qu'on le laissât mourir tranquille. Sa chambre donnait sur la campagne ; de son lit, il la contemplait : « Voyez, disait-il, comme le ciel est serein, comme toute la nature est tranquille ! Jusqu'à mon dernier soupir, je veux savourer ce spectacle. Laissez-moi aller en paix. » Il parlait beaucoup d'une autre vie : « Elle a fait, disait-il encore, ma consolation, mon soutien dans toutes mes peines ; elle fait ma joie dans mes derniers moments.... » En général, on le regrette, et sa mémoire est révérée de tous les honnêtes gens. Sa veuve est avec raison très désolée.... Je sais ces détails d'un ancien compatriote et ami de Rousseau, qui, dès qu'il se trouva mal, fut appelé, et qui a recueilli tout ce qui pouvait le remplir de tendres souvenirs sur ce grand homme. L'on a fait mille contes ; l'on a dit qu'il s'était empoisonné. L'on répand des préfaces de ses *Mémoires*, qu'on prétend aussi imprimés. Tout cela est faux. Il avait égaré, il est vrai, ses *Mémoires*, mais le manuscrit s'est retrouvé avec beaucoup d'autres..., ne croyez pas légèrement aux ouvrages qu'on pourra répandre comme étant de lui.... La perte de cet ami m'a douloureusement affectée. »

Quel est ce Genevois? Serait-ce Romilly que nous savons avoir assisté avec son gendre de Corancez à l'inhumation de Rousseau? Il y aurait de l'intérêt à le constater. Le Bègue de Presles dit positivement, dans la lettre qu'il avait adressée le 12 juillet 1778 au *Journal de Paris*, que deux Genevois prirent part à la cérémonie funèbre. Romilly fut l'un d'eux. Quel fut l'autre, si Le Bègue ne s'est pas trompé? Nous l'ignorons. J'avais pensé à Lenieps, mais il est mort en 1774 et d'ailleurs il eût été bien âgé pour un pareil voyage, puisqu'il était né en 1697. (Comp. p. 478, note.)

APPENDICE III

Ouvrages favorables à la mort naturelle de Rousseau.

Voir p. 481.

Parmi les ouvrages plus ou moins favorables à l'idée de la mort naturelle de Rousseau, on peut citer, — outre ce qui constitue les documents fondamentaux, tels que le Procès-

verbal officiel de l'autopsie, la Lettre de R. de Girardin à Mme d'Houdetot, la Lettre et la *Relation* de Le Bègue de Presles, la Lettre de Stan. de Girardin à Musset-Pathay, — les écrits suivants rangés par ordre alphabétique :

Sénebier, *Histoire littéraire de Genève*, 1786. Il se borne à dire dans sa notice sur Rousseau « qu'il mourut le 2 juillet 1778, » et renvoie plus loin à la *Relation* de Le Bègue de Presles.

Pétetin, dans son Appendice aux *Confessions*. Œuvres de Rousseau, Paris, 1819.

De Sévelinges, dans l'article Rousseau de la *Biographie universelle*, 1840.

Vinet dit dans ses *Etudes sur la littérature française au dix-huitième siècle* (1849, t. II, p. 235) : « On a voulu voir un suicide dans la mort de Rousseau. Sans discuter cette opinion, nous ferons observer que les indices fournis à l'appui de ce fait ont assez peu de poids en eux-mêmes pour que, sans la disposition d'esprit de Rousseau, la pensée n'en fût pas venue. » Cette remarque est naïvement confirmée par Sayous, disant dans *Le dix-huitième siècle à l'étranger* (t. I, p. 463) : « Après avoir lu le récit qui suit les *Dialogues*, on ne peut plus douter de la folie de l'infortuné écrivain, et la question controversée de son suicide perd beaucoup de son intérêt : les tortures croissantes que lui infligeait son idée fixe devaient le mener là tôt ou tard. » Mais précisément, ces tortures, loin d'augmenter ont tout au moins diminué ! Vinet, par contre, a soin d'ajouter : « Il est bon de rappeler à ce propos une lettre que Rousseau écrivait à sa femme, le 12 août 1769 : « Je ne vais pas faire un voyage ni bien long ni bien périlleux (il s'agissait d'un voyage de botanique[1]), cependant la nature dispose de nous au moment que nous y pensons le moins. Vous connaissez trop mes vrais sentiments pour craindre qu'à quelque degré que mes malheurs puissent aller, je sois homme à disposer jamais de ma vie avant le temps que la nature ou les hommes auront marqué. Si quelque accident doit terminer ma carrière, soyez bien sûre,

[1] Il avait pour but le mont Pilat, massif de montagnes à l'extrémité nord des Cévennes entre Saint-Etienne et le Rhône. Rousseau partit seul avec son chien et revint à Monquin sans lui. « Ce voyage a été désastreux, écrit-il à Lalliaud le 17 août ; toujours de la pluie ; j'ai trouvé peu de plantes, et j'ai perdu mon chien blessé par un autre, et fugitif ; je le croyais mort dans les bois, de sa blessure, quand, à mon retour, je l'ai trouvé ici bien portant, sans que je puisse imaginer comment il a pu faire douze lieues et repasser le Rhône dans l'état où il était. »

quoi qu'on puisse dire, que ma volonté n'y aura pas la moindre part. »

Les lignes de Vinet que nous avons citées, évidemment favorables à l'idée de la mort naturelle de Rousseau, ont d'autant plus de valeur qu'il ne paraît pas avoir eu connaissance du repos relatif, mais prononcé, qui se fit en 1777 dans l'âme et l'esprit du philosophe. Il n'a pas non plus pu connaître l'Allégorie. Il est d'ailleurs très regrettable que le cours donné par Vinet en 1846 sur le dix-huitième siècle, ait été interrompu par la maladie au moment même où il traitait de Rousseau, et que ce qui a été publié de ce cours ne l'ait été que sur des notes du professeur, des cahiers d'étudiants et des emprunts faits au cours donné à Bâle en 1833 sur les moralistes français. (Voir l'*Avertissement des éditeurs*, en tête du premier volume.)

Le docteur G.-H. Morin, dans son *Essai sur la vie et le caractère de J.-J. Rousseau*, Paris, 1851, dit p. 420 : « Je vais examiner successivement tous les documents qui viennent d'être cités au sujet de la mort de Rousseau, et, tout en convenant, dès ce moment, qu'il est impossible de réfuter complètement l'opinion du suicide, j'espère prouver qu'elle ne repose que sur des assertions gratuites, suspectes même, tandis que celle de la mort naturelle réunit de très fortes probabilités. » A la page 449, il conclut ainsi : « 1° le suicide ne repose sur aucun fait prouvé ; 2° il n'a été soutenu que par des hommes hostiles ou suspects ; je fais exception pour l'honnête Musset-Pathay, chez qui cette opinion n'était qu'une affaire de système ; 3° Corancez, dont la seule autorité lui a paru décisive, est un de ces hommes hostiles ; il a refusé de voir le corps de Rousseau et, par cela seul, il a décelé sa mauvaise foi et résolu la question ; 4° la version du suicide fut imaginée d'avance et propagée dans un but diffamatoire, qui se rattachait au système réalisé du vivant de Rousseau et continué après sa mort. »

Henri Martin, dans son *Histoire de France*, suit le récit de Le Bègue de Presles (1854).

Ernest Naville, dans son second article sur les « Œuvres inédites de Rousseau, » s'exprime ainsi : « Comment se fait-il que, en présence de témoignages si précis et si considérables, on admette, à l'ordinaire, que la fin de sa vie fut en proie à une maladie mentale de plus en plus déclarée ? Il y a là une erreur manifeste et aussi répandue qu'elle est évi-

dente. L'origine est facile à expliquer. N'ayant aucun témoignage, les défenseurs du suicide ont fait valoir des probabilités et, pour les établir, montrent Rousseau de plus en plus atteint de crises de la maladie dont il a été incontestablement atteint. » Mme de Staël, de Corancez et Musset-Pathay « insistent sur les progrès de la maladie au mépris des témoignages directs et du contenu d'un volume entier (les *Rêveries*) incontestablement écrit dans la dernière année. » (*Bibliothèque universelle*, 1865, p. 125.)

En 1874 parut à Leipzig le troisième et dernier volume de l'ouvrage de Brockerhoff : *Jean-Jacques Rousseau. Sein Leben und seine Werke*, où l'auteur, après examen de toutes les allégations des partisans du suicide, conclut nettement en faveur de la mort naturelle.

Eduard Bodemann, dans son très instructif et très intéressant ouvrage : *Julie von Bondeli und ihr Freundeskreis* (Wieland, Rousseau, Zimmermann, Lavater, etc.), parle aussi de la mort de Jean-Jacques comme d'une mort subite. (Hannover, 1874, p. 121.)

Dr Chéreau, bibliothécaire de l'Ecole de médecine à Paris : *La vérité sur la mort de J.-J. Rousseau*, première édition en 1866 ; seconde, avec pièces inédites, en 1875. « Opuscule plein de faits et de renseignements contre le suicide de Rousseau, » dit Grand-Carteret.

En 1875 parut aussi la seconde édition du *Dictionnaire des sciences philosophiques* d'Ad. Franck, qui, dans l'article de J.-J. Rousseau, se prononce aussi en faveur de la mort naturelle.

Rod. Rey, dans la biographie qui est en tête de *J.-J. Rousseau et ses œuvres* (1878) : « La mort qui vint le surpendre à Ermenonville, paraît avoir été douce et naturelle, et ce ne fut que beaucoup plus tard que, sans preuves suffisantes, on l'attribua à un suicide.

Eug. Ritter, dans sa *Vie de Rousseau*, préface de *Jean-Jacques et le pays romand* (1878) : « Il mourut à Ermenonville d'apoplexie. »

Nous arrivons à un ouvrage très important sur le sujet : Dr Moebius : *J.-J. Rousseau's Krankheitsgeschichte*, Leipzig, 1889, à propos duquel Brunetière a fait un très bel article dans la *Revue des deux mondes* sur « la folie de Rousseau. » (1er février 1890.)

Moebius, auteur estimé de nombreux travaux sur les ma-

ladies nerveuses, n'avait jamais rien lu de Rousseau quand, se trouvant sur les bords du lac Léman, les *Confessions* lui tombèrent entre les mains. Il en fut empoigné, en admira « l'entraînement, les descriptions enchanteresses, la psychologie si fine et si profonde, » tout en y reconnaissant des symptômes d'un état maladif. Le cas l'intéressant au plus haut degré, il se mit à lire tout d'une haleine les œuvres de Rousseau, puis la plupart des études qui s'y rattachent. De là son livre. L'auteur a eu le mérite d'avoir signalé le premier chez Rousseau, sous le nom de neurasthénie, un état nerveux, base physique de son extrême sensibilité. Il constate que le délire n'a jamais été chez lui que partiel et qu'il faut distinguer plusieurs phases dans sa maladie. Si elle progresse des *Confessions* aux *Dialogues*, les *Rêveries* ont été composées dans un temps d'accalmie, par un fou fort lucide et maître de sa pensée comme de son expression, rendu à la raison par l'excès même de la souffrance ou plutôt par la conviction de l'inutilité de la lutte et de l'effort. La dernière des *Rêveries* étant d'avril 1778 et les premières ne pouvant remonter avant la fin de 1777, les *Rêveries* seules suffiraient à prouver que Rousseau ne s'est pas suicidé. Telle est l'opinion de Moebius et de Brunetière.

L'année 1890 vit paraître, outre l'article de Brunetière, deux travaux spéciaux sur la maladie de Rousseau, très dissemblables de forme et aboutissant à des conclusions analogues. L'un est du Dr Châtelain, ancien médecin en chef de la maison de Préfargier, arrivé spontanément aux mêmes idées que Moebius et bien connu par la grâce et le charme littéraire de ses écrits; l'autre, d'un médecin français distingué, le Dr Roussel, est remarquable par la complète indépendance de son point de vue, mais il est sec et rébarbatif comme une « enquête médico-légale ».

« L'apoplexie comme cause de mort, dit le Dr Châtelain, n'est plus, il est vrai, reconnue aujourd'hui comme elle pouvait l'être de très bonne foi par les cinq médecins qui ont fait l'autopsie, mais Rousseau peut fort bien avoir succombé à une autre affection, peut-être à une paralysie du cœur, comme le suppose le Dr Moebius. Cette affection ne peut être reconnue que par un examen très attentif de cet organe et les altérations qui la produisent pourraient fort bien avoir échappé à la science des médecins d'alors.... » Si l'idée du suicide a surgi dans l'esprit de Rousseau, quand il était à

Môtiers, cela venait de souffrances corporelles extrêmes ; mais cette crise ne fut que passagère, comme le prouve la lettre écrite à Mme Rousseau le 12 août 1769. Cette lettre « est catégorique, dit-il, et si l'idée du suicide lui est venue à Ermenonville, elle a dû naître d'un cerveau malade. Or, comme le fait très judicieusement observer Moebius, rien n'expliquerait cette résolution soudaine : Jean-Jacques nous le dit lui-même, la résignation est venue, il attend avec sérénité la fin de sa triste existence, et les douleurs physiques, ne l'oublions pas, ont beaucoup diminué dans les dernières années de sa vie. » On lit un peu plus loin : « Je me résume et je dis qu'accuser, sans meilleures preuves, Rousseau de s'être suicidé est faire une injure gratuite à sa mémoire, qui ne fut, on le voit, guère moins troublée que sa vie. J'ajoute que si même l'accusation était fondée, il ne pourrait être rendu responsable d'un acte né de son délire. »

Quant au Dr Roussel, son étude a paru dans l'ouvrage de Grand-Carteret : *J.-J. Rousseau jugé par les Français d'aujourd'hui*. Il manifeste par trop de défiance soit à l'égard de René de Girardin et des gens d'Ermenonville, soit à l'égard de Le Bègue de Presles et des chirurgiens qui ont fait l'autopsie ; mais il se prononce néanmoins contre le suicide provenant d'un coup de pistolet ou d'un empoisonnement, et en faveur d'une mort naturelle résultant indirectement d'une néphrite chronique. Si restreint que soit son point de vue, il n'est pas sans valeur.

Nous avons déjà indiqué que L. Blanc croyait que la mort de Rousseau avait été naturelle, et nous verrons plus loin que telle était aussi l'opinion de Fritz Berthoud. Ajoutons à ces deux noms celui d'Ernest Hamel, qui l'a explicitement exposée dans le beau discours qu'il a prononcé après celui de L. Blanc lors de la célébration du Centenaire à Paris le 14 juillet. Il l'avait déjà exprimée dans la « petite histoire » de Jean-Jacques qu'il a publiée en 1867 sous le titre de : *La statue de J.-J. Rousseau*, et qui lui a valu ces lignes si sympatiques de Sainte Beuve : « J'applaudis de tout mon cœur à cette justice que vous revendiquez. La génération actuelle n'est pas juste pour Jean-Jacques. Vous exprimez dans votre livre des sentiments que partageaient les hommes des générations antérieures et que l'avenir, je l'espère, ratifiera. Il y a éclipse pour le moment. Quand le courant des idées publiques sera aux choses saines et généreuses, la renommée de Jean-

Jacques reverdira. » (*Le centenaire de J.-J. Rousseau célébré à Paris sous la présidence de L. Blanc*, Paris, 1878, p. 76.)

Victor Cherbuliez n'a malheureusement pas pu écrire la notice sur Rousseau qu'il devait faire pour la Galerie des grands écrivains français. Mais du moins, d'après l'explication que dans le *Prince Vitale* il a donnée de la folie du Tasse, on peut conjecturer ce qu'il pensait de celle de Jean-Jacques. Il a été remplacé par Arthur Chuquet, dont la notice a paru en 1893 et selon lequel « Rousseau mourut d'apoplexie séreuse. »

La nouvelle édition du *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie,* qui a paru en 1893, se prononce aussi pour la mort naturelle de Rousseau.

De même, Lemarié : *Ermenonville ancien et moderne*, Dammartin, 1897, p. 80.

Dans la *Revue mensuelle de l'Athénée*, avril 1901, l'article de Gabriel Ferry sur « les derniers jours de Rousseau, » dont nous avons déjà parlé et qui était rédigé en vue d'un pèlerinage de l'Athénée à Ermenonville le dimanche 19 mai, se déclare aussi contre « la légende du prétendu suicide. »

Ce pèlerinage, probablement occasionné par l'anniversaire de l'arrivée de Jean-Jacques dans la localité, réunit une centaine de personnes, « des écrivains, des artistes, des amis des belles et nobles manifestations de la pensée. » Un excellent discours fut alors prononcé dans l'Ile des Peupliers par M. Hippolyte Buffenoir, qui venait de publier un volume sur Mme d'Houdetot et ses rapports avec Rousseau. Quant à ses derniers moments, dit-il, « il succomba à un épanchement séreux du cerveau, et ne se donna point la mort, en se tirant uu coup de pistolet, comme une cabale malveillante essaya longtemps de le faire croire. Nous en avons eu la preuve décisive au Panthéon, le 18 décembre 1897, lorsqu'une commission officielle, présidée par l'honorable et très regretté Ernest Hamel, membre du Sénat, put faire ouvrir le cercueil de Rousseau et put constater que son crâne était absolument intact. J'étais là, moi aussi, j'ai vu et je puis parler avec une certitude absolue. » (Voir sur cette solennité un article de Julien d'Harcourt dans le *Journal de Genève*, 26 mai 1901. Supplément.)

VARIÉTÉ

Un document relatif à l'appel adressé de Lausanne à Michel Le Faucheur en 1634.

Plusieurs biographes de ce célèbre prédicateur mentionnent le fait qu'à l'époque où l'exercice du ministère évangélique lui était interdit en France (1633-1636), une chaire de professeur en théologie lui aurait été offerte à Lausanne[1]. En examinant des papiers provenant de l'ancienne Classe de Lausanne, qui sont déposés aux Archives de la Commission synodale de l'Eglise nationale du canton de Vaud, il nous est tombé sous la main une pièce qui confirme cette donnée tout en la rectifiant. Ce n'est pas d'une place de *professeur* à l'Académie qu'il s'agissait, mais du poste de premier *pasteur* de l'Eglise de Lausanne. La pièce en question est la copie contemporaine d'une *Requête présentée à Berne le sammedy 9 d'oust l'an 1634 par noble Jean-Pierre Polier et Yost Gaudard au nom de mes treshonorez Seigneurs* du Conseil de Lausanne. Comme ce document est encore inédit et que, tout en servant à éclaircir un point de la biographie d'une des illustrations du protestantisme français de la première moitié du dix-septième siècle, il n'est pas sans intérêt pour l'histoire de l'Eglise du Pays de Vaud, il mérite, nous semble-t-il, d'être mis au jour. Nous le reproduisons tex-

[1] *France protestante*, 1re édition, t. VI, p. 495 ; — Ath. Coquerel fils, Précis de l'histoire de l'Eglise réformée de Paris sous l'Edit de Nantes, Chap. V, dans le *Bulletin historique et littéraire* de la Société de l'histoire du Protestantisme français, t. XVI (1867), p. 427 ; — Alb. de Montet, *Dictionnaire biographique des Genevois et des Vaudois*, t. II, p. 51.

tuellement en l'accompagnant de notes explicatives et en le faisant suivre de quelques éclaircissements historiques.

Illustres, puissants et souverains Seigneurs,

Vos treshumbles et feaux le Bourgmeister[1] et Conseil de la ville de Lausanne recognoissent de plus en plus les graces et faveurs singulieres que le Seigneur leur a faites de les reduire soubs vostre domination, soubs laquelle Ils ont eu part à la reformation Chrestienne et sont parvenus à la vraye cognoissance de Dieu, sa bonté ayant béni les soings qu'il Vous a pleu de prendre pour le salut des vostres; vous ayant pleu de choisir ceste ville de Lausanne pour y eriger un College et Academie, et y eslever et instruire la jeunesse aux sçiences et bonnes mœurs, surtout en la saincte Theologie, afin de fournir de pasteurs Chrestiens le reste de vostre pays Roman. Il vous a pleu aussi la pourvoir par cidevant de doctes et exellens pasteurs pleins de zele, entre autres Mess. *Bœuf*[2], *Bucanus*[3] et d'autres, qui par leurs bonnes mœurs et sainctes prédications avoyent fait fleurir et renommer ceste Eglise, en laquelle l'on voyait la piété reluire.

Mais depuis leur décez la première ardeur de la reformation estant attiédie, une certaine stupidité et negligence est venue assaillir les hommes, à quoy la perversité du siècle a beaucoup contribué aussi bien que la différence des person-

[1] Nous conservons l'orthographe telle quelle. Le bourguemestre était alors noble Benjamin Rosset.

[2] Jean Bœuf (*Bovius, Bovaeus*) bourgeois de Lausanne, où il est né en 1544. Pasteur de 1571 à 1594, année de sa mort. Jean de Serres (qui fut de 1572 à 1578 directeur du Collège) disait de son ministère qu'il était pour sa ville natale *magnum et emolumentum et ornamentum*. Voir sur ce pasteur : A. Bernus, *Le ministre Antoine de Chandieu*, p. 73 et suiv.

[3] Guillaume Du Buc (plus connu sous son nom latinisé de *Bucanus*), originaire de Rouen; d'abord régent au collège de Lausanne, puis (1568) pasteur à Yverdon, il fut rappelé à Lausanne en 1591 comme professeur de théologie et joignit dès 1594 l'exercice du pastorat à ses fonctions académiques. Mort en 1603. On a de lui des *Homélies sur l'oraison dominicale*, mais il s'est surtout fait un nom par la publication de ses *Institutiones theologicae* (Genève 1602). Voir France protestante, 2me édition, t. V, p. 603 et suiv.

nages susdicts aux dons de la prédication avec ceux d'aujourduy. En telle sorte que si la chose continue, il est à craindre que l'on ne voye la vraye devotion devenir à néant, quoyque vos Exellences les ayent pourveus de doctes et exellens professeurs, qui n'estant pas secondez selon leur desir, ne peuvent faire les fruictz que l'on debvroit attendre de tant de jeunes Escholliers. L'on ne dit pas pourtant que l'on n'aye de fidelles et doctes pasteurs qui annoncent la pure parolle de Dieu[1]. Mais les dons de Dieu sont divers, car il a donné à tel le don des Langues, des sciences et d'escripre à qui il n'a pas donné celuy de la predication ; joint que le bon vieux Monsieur *Jaquerod* ayant atteint environ l'aage de 84 ans, a plus de courage que de forces et d'ores enavant merite mieux le repos que le travail.

Ces choses et d'autres ont touché et induict vosdicts treshumbles et feaux de cercher quelque remede au mal qu'ils sentoyent et qui les menaçoit, après l'avoir attendu longtemps, esperans tousjours que Mess. les ministres de Classe y pourvoiroyent[2]. Mais voyant leur attente vaine, Ils en ont finalement eu quelque communication avec leur magnifique Seig. Ballif[3] et Mess. de la Compagnie des professeurs, qui s'estant trouvez touchez de mesmes sentiments et affections y avoyent voulu apporter quelque secours par le moyen de Mons. *de Sausure*[4], jeune homme et du lieu, qui a estudié à

[1] Les quatre pasteurs alors en office étaient *Samuel Jaquerod*, né vers 1550, nommé à Lausanne en 1599 ; *Gabriel de Pétra*, précédemment professeur de grec, en fonction depuis 1617 (auteur d'une traduction latine du Traité du sublime de Longin); *Jean Paris*, premier « diacre » depuis 1626, et *Moïse Parisod* nommé « diacre commun » en 1620.

[2] Ceux de la *Classe de Lausanne*, laquelle comprenait les paroisses des bailliages de Lausanne, de Vevey et d'Oron, du gouvernement d'Aigle et de la partie romande du bailliage de Gessenay.

[3] *Burkhard Fischer*, de Berne, bailli de Lausanne de 1630 à 1636 (précédemment, 1621-27, bailli d'Avenches). Il entra au Petit Conseil ou Sénat de Berne en 1637, devint banneret en 1642 et fut Trésorier du Pays de Vaud de 1644-50.

[4] *Marc de Saussure*, fils d'un banneret de la ville. Né en 1609, il n'était encore que « ministre impositionnaire » et, comme tel, dépendait de l'autorité académique en attendant son agrégation à l'une ou l'autre des cinq *Classes* (districts et corps ecclésiastiques) du Pays de Vaud.

ses frais[1] et auquel Dieu a distribué de beaux dons, surtout en la predication, et qui ayant presché quelque temps a esté escouté du peuple avec faveur et contentement. Aussi voyoit-on le peuple accourir à ses predications et remplir les temples. Mais ne sçait-on comment ny pourquoy Mess. les ministres de Classe ont mis certains ordres par lesquels il est empesché ou exempté de prescher et le peuple privé de l'esperance et du goust qu'il prenoyt en luy[2]. L'on a apris que quelques uns, ne pouvans rien trouver à redire ny à ses mœurs, doctrine et dons de prescher, se sont attachez à son aage, quoyqu'il ait passé les 25 ans et que l'on aye toujours beaucoup esperé de luy, mesme des sa premiere enfance.

Enfin Nostre Seigneur, recepvant les souspirs et prières de ceux qui sont altérez de la nourriture de leur ame, leur a fait une autre ouverture, c'est qu'il s'est fait des edicts en France par lesquels il est deffendu aux ministres estrangers de plus prescher, voire de vuider le Royaume: dans lesquels Mons. *Le Faucheur*, personnage de grand'reputation, qui n'a encor atteint l'aage de 50 ans[3], a esté compris comme estant né à Genève, quoyqu'il ait presché à Montpellier 25 ans[4] avec beaucoup de fruict. Il est de telle qualité que l'Angleterre et le Pays bas le requierent et luy offrent des conditions avantageuses. Neantmoins, ayant quelques parents à Lausanne, et y ayant cidevant presché, Il leur a donné cognoissance qu'il préferoit vos pays à tous autres pour y continuer sa profession au Sainct Ministère. Ce qu'ayans appris, vosdicts trèshumbles et féaux ont loué Dieu de ceste ouverture, et crainte d'en estre trouvez indignes et responsables devant le Seigneur s'ils negligeoyent le fait veu la necessité

[1] La plupart des étudiants indigènes jouissaient d'un *stipendium* de LL. EE. de Berne.

[2] Actes de la Classe de Lausanne du 4 juin 1634: « Ordonné que les sgrs ministres de Lausanne ne doyvent prester leur chaire ni permettre qu'en icelle preschent les Estudiants et Ministres de petite estime, mais seulement gens recognus doctes et de mérite. » (Archives synodales.)

[3] Il était né près de Genève vers 1585.

[4] Plus exactement 21 ans, de 1612 à 1633.

qu'ils en ont, leur Eglise estant la premiere et plus grande de tout vostre pays Roman, le lieu de l'Academie, et que Messrs vos Professeurs, surtout celuy en Theologie[1], ne peut rendre vos escholliers si accomplis sinon qu'il soit secondé par quelque exellent personnage qui ait les dons particuliers de la predication pour par exemple monstrer à vos jeunes estudians comme la saincte Theologie se doit mettre en prattique[2]; faisant aussi reflexion sur les exellents predicateurs qu'il y a eu autrefois en ceste Eglise au respect de ceux d'appresent, et l'aage decrepit du principal de ceux qui y sont; à quoy ils adjoutent le souhait de la meilleur part de vos subjects du pays et la perversité et malice du siecle qui merite d'estre un peu plus vivement combatue qu'elle n'est pas: Vosdicts treshumbles et féaux ont pris la hardisse de vous envoyer leurs Commis pour vous treshumblement supplier comme ils font, de leur ottroyer ledict Seig. *Le Faucheur* pour premier Ministre de leur Eglise en la place dudict Seig. Jaquerod, leur en bailler les provisions addressées à Leur magnifique Seig. Ballif et Messrs de la Compagnie Académique.

Et quand audict Sr Jaquerod, ayant presché toute sa vie, tant à La Tour et Blonay qu'à Lausanne, ils sçavent bien que Vos Exellences ne le veulent laisser sans quelque entretien pour le reste de ses jours, pour lequel ils contribueront ce que

[1] *Jacob Amport* (ad Portum), né en 1580 ou 1581 à Berne, où son père Christian était professeur de théologie. Il avait complété ses études en Hollande et était docteur de l'Académie de Franeker. Appelé en 1608 à enseigner la philosophie à Lausanne, il avait été promu dès 1610 à la chaire de théologie. Il a publié en 1613, contre le socinien Ostorodt, une *Orthodoxae fidei defensio*, et on a de lui une vingtaine de *Thèses* dogmatiques et polémiques datant de 1610 à 1633. Il est mort le 27 mars 1636.

[2] Les deux premiers pasteurs de Lausanne avaient le droit de siéger au Conseil académique et pouvaient être appelés à prendre part, avec les professeurs de théologie et d'hébreu, à la direction des exercices homilétiques des candidats au saint ministère. Dans le cas particulier, il était d'autant plus désirable que l'un au moins des pasteurs de la ville fût qualifié pour vouer ses soins à ces exercices de prédication, que le professeur de théologie était allemand d'origine, et celui d'hébreu (*Nicolas Girard des Bergeries*) médecin plutôt que théologien.

trouverez raisonnable, s'en soubmettans à vostre bon plaisir. N'entendans aussi empescher que ledict Seig. ne puisse parfois prescher quand il luy plaira. Esperans que ne leur refuserez pas une chose si juste, si nécessaire, qui vise et qui doit rehussir à la gloire de Dieu, à l'honneur de vos Ex., à la consolation des bonnes ames et au contentement de vos subjects. Il n'est pas mesme croyable que ceux de la Classe qui ayment l'honneur du Maistre qu'ils servent y puissent trouver à redire.

Et concernant le Seig^r de Saussure, ils vous supplient aussi treshumblement de rescripre à Leur magnifique Seig^r Ballif et à Mess. de la Compagnie de l'Academie de l'avoir et tenir en considération de Ministre, non de simple Eschollier[1], se souvenir de luy pour le pourvoir de la première place vaquante qu'il requerra[2], et qu'en attendant il se puisse exercer au Sainct Ministere et prescher au moins toutes les sepmaines une fois, selon les ordres que le dict Sr Ballif et Compagnie susdicte commettront à la consolation et contentement des bonnes ames desireuses de la pasture celeste. Et vosdicts et féaux treshumbles continueront tant plus ardemment leurs vœux au Toutpuissant pour la prosperité de vostre Estat et de vos dignes personnes, qu'Il veuille à jamais bénir!

* * *

Quelques remarques historiques ne seront pas superflues pour expliquer le sens et la portée de cette *Requête*.

Et d'abord, quelle était exactement, à ce moment-là, la situation où se trouvait le pasteur *Le Faucheur?* — « Il s'est fait

[1] Aussi longtemps qu'un jeune ministre impositionnaire n'était pas devenu « membre de Classe, » il était encore considéré comme *eschollier*.

[2] Lorsqu'une vacance se produisait dans l'une des Classes, le Doyen devait en informer le Recteur de l'Académie. Celui-ci désignait deux impositionnaires, dans la règle les premiers par rang d'âge, pour aller faire un sermon d'épreuve devant l'assemblée des pasteurs de la Classe où la vacance s'était produite. Si l'épreuve était subie avec succès, les candidats étaient agrégés à la Classe et pouvaient postuler une des places de la dernière catégorie (« diaconat » de ville, paroisse de montagne ou quelque autre poste faiblement rétribué).

des edicts en France par lesquels il est deffendu aux ministres estrangers de prescher,... dans lesquels M. Le Faucheur... a esté compris comme estant né à Genève. » Ces mots ont besoin d'un commentaire qui nous est fourni soit par les historiens du protestantisme français au dix-septième siècle, tels qu'Aymon et Elie Benoist, soit par les auteurs qui se sont occupés spécialement du cas de Le Faucheur[1]. Déjà au Synode national de Charenton en septembre 1623 (où Le Faucheur représentait les Eglises du bas Languedoc) le Roy avait signifié que, tout en « tolérant » les Ministres étrangers déjà reçus, « il ne voulait pas qu'on en reçût à l'avenir », et cette défense avait été confirmée par une Déclaration royale du 14 avril 1627. Plus explicite encore et plus restrictive avait été l'injonction faite par le commissaire royal au Synode national de 1631, encore à Charenton, Le Faucheur étant de nouveau présent: Le Roy voulait que les fonctions pastorales fussent réservées dorénavant aux seuls naturels Français, et il entendait que cette défense s'étendît pour l'avenir « à ceux qui étaient nés dans les principautés, communautés ou Républiques alliées ou sous la protection de la France, en un mot à tous ceux qui n'étaient pas nés en quelque lieu de la domination du Roy[2]. » Le Faucheur ne tombait pas sous le coup de ces arrêts, puisque sa réception au ministère remontait à une époque antérieure à 1623. Mais il était à prévoir qu'on ne tarderait pas à donner à ces mesures exclusives un effet rétroactif. C'est en effet ce qui arriva peu de temps après le Synode de 1631. Voici à quelle occasion.

Le cardinal de Richelieu, s'il faut en croire les *Historiettes* de Tallemand des Réaux, méditait par ambition d' « accomoder les religions » au moyen d'une conférence entre députés des deux Eglises qu'il aurait gagnés à ses vues. Dans cette

[1] En particulier Ath. Coquerel fils, dans l'article déjà cité du *Bulletin* de l'histoire du protestantisme; Ch. Dardier, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* t. VIII, p. 63 et suiv.; plus récemment et d'une manière plus précise: O. Douen, *La révocation de l'Edit de Nantes à Paris*, t. Ier, p. 173 et 177. (Ce dernier nous a été obligeamment signalé par M. le professeur Bernus.)

[2] Voir l'*Histoire de l'Edit de Nantes* d'E. Benoist, t. II, p. 422, 478 sq. 518.

intention il avait jeté les yeux, entre autres, sur l'abbé de Saint-Cyran du côté des catholiques et, parmi les ministres réformés, sur le célèbre pasteur de Montpellier. Ni l'un ni l'autre n'y voulurent entendre. L'abbé « estoit obligé en conscience de lui dire que ce n'estoit point la voye du Saint-Esprit, qu'il ne falloit convertir les hérétiques que par les bons exemples qu'on leur donnera. » Quant au pasteur, il refusa les 10000 francs que le cardinal, alors en tournée dans les villes du Midi, lui envoyait « comme un bienfait du Roy ». Inutile de dire que le cardinal « le trouva mauvais ». Ceci se passait selon toute probabilité dans l'automme de 1632. L'année suivante[1], le Parlement de Toulouse rendait un arrêt ordonnant aux Ministres étrangers de vider (non pas le royaume, comme le dit dans sa Requête le Conseil de Lausanne, mais) le ressort de ce Parlement. Aussitôt Le Faucheur se rend à Paris pour chercher à faire révoquer cet arrêt en ce qui le concerne. Il subit un échec complet: un arrêt du 6 mars 1634, rendu au Parlement de Paris, ordonnait à tous les ministres étrangers qui avaient été reçus d'abandonner leurs fonctions, sous prétexte qu'ils pouvaient entretenir des correspondances avec les ennemis de l'Etat ou prêcher des doctrines contraires aux lois du Royaume. Les réformés Français étaient menacés de grosses peines s'ils les allaient écouter.

Force fut au pasteur interdit de quitter cette Eglise de Montpellier avec laquelle plus de vingt années de ministère l'avaient lié, ce sont ses propres termes, d'un indissoluble lien de charité. Il se retira à Paris, dans la maison d'un de ses frères qui avait une belle fortune. C'est là que lui parvinrent les offres avantageuses d'Angleterre et des Pays-Bas auxquelles fait allusion la *Requête* du Conseil de Lausanne; là qu'il reçut les appels réitérés qui lui étaient adressés de cette dernière ville où il avait, parait-il, des parents et qu'il connaissait pour y avoir autrefois prêché. En effet, comme nous l'apprend une note inscrite en tête de la copie dont nous avons reproduit le texte, Messieurs de Berne avaient

[1] Et non en 1623, comme plusieurs le rapportent d'après Aymon.

favorablement accueilli la requête de leurs très humbles et féaux le bourguemestre et Conseil de la ville de Lausanne; elle leur avait été « accordée en tous ses points, en tant qu'on demeurera d'accord entre LL. EE. et mes dicts Seigneurs pour la pension de Mr Jaquerod ».

Cependant Le Faucheur tardait à répondre. Il ne parvenait pas à « prendre de résolution certaine. » « Le silence qui m'est imposé par les adversaires, disait-il dans une lettre datant de cette époque et adressée au pasteur Paul Ferry de Metz, tient mon esprit en si grand ennuy qu'il me rend paresseux, mesmes aux devoirs auxquels je me sens le plus obligé. » Encore dans sa séance du 7 janvier 1635 la Classe de Lausanne, « touchant les désordres qui sont en l'Eglise de Lausanne occasion de la charge de M. le vénérable Père Jaquerod », arrête que « l'on parlera à la Seigneurie de Lausanne et on les priera de savoir dire dans deux mois si Mr Le Faucheur, qu'ils ont recerché pour pasteur, viendra ou non. Et au cas qu'ils n'en peuvent dans ce terme donner assurance, on rescrira à LL. EE. pour les prier de remedier à ces désordres. » Le Faucheur devait être d'autant plus hésitant que les appels venus de Lausanne avaient été suivis de près d'une offre semblable de l'Eglise de Genève, sa ville natale, où s'imprimait, précisément en ce moment-là, son *Traité* depuis longtemps attendu *de la Cène du Seigneur*. — « J'espère, dit-il dans la lettre tout à l'heure citée (elle est du 1er mars 1635), de me résoudre dans peu de jours de la route que j'auray à prendre, en quoy je prie Dieu de m'adresser par son bon Esprit, afin que je puisse servir à sa gloire et à son Eglise, et jouir enfin de quelque repos et consolation. »

Il résolut finalement de ne pas quitter la France. Dieu le destinait à un plus grand théâtre que ne l'était la modeste cité du Léman. Aymon raconte que l'année suivante (1636) un moine cordelier, grand favori du cardinal Richelieu, ayant fait par hasard la connaissance du pasteur sans emploi, lui avait engagé sa parole que, s'il prêchait à Charenton, il ne serait jamais inquiété. Dès le lendemain un appel lui fut

adressé par les anciens de l'Eglise de Paris. Il put en effet y exercer son ministère sans empêchement jusqu'à sa mort, arrivée en 1657.

Revenons à Lausanne. Le refus définitif du renommé prédicateur fut sans doute une vive déception pour ses admirateurs, particulièrement pour les seigneurs du Conseil. Mais au lieu de s'en remettre à la Classe du soin de pourvoir aux besoins de leur Eglise, ils se hâtèrent de recourir de nouveau au gouvernement de Berne, le priant, à défaut de Le Faucheur, de nommer leur protégé de Saussure à la place devenue vacante par la retraite du vieux ministre Jaquerod. Le bailli Fischer de son côté, par lettre du 14 mars 1635[1], appuyait cette demande en insistant auprès de ses supérieurs sur l'avantage qu'il y aurait à « retenir à leur service ce savant jeune homme. » Mais il fallait se hâter: le candidat préféré des Lausannois était sur le point d'accepter une condition qui lui était offerte à Constantinople, celle de chapelain de la petite congrégation réformée qui s'y était constituée sous la protection de l'ambassadeur des Provinces-Unies et avec l'appui moral du patriarche grec Cyrille Lucar. Leurs Excellences s'empressèrent de déférer à ce vœu. Moins de huit jours après, Marc de Saussure était nommé d'autorité souveraine prédicant à Lausanne et il ne resta à la Classe d'autre parti à prendre que de s'incliner devant le fait accompli et de recevoir en sa compagnie le nouvel élu, quitte à l'exhorter « à s'acquitter de toutes les parties de sa charge selon l'ancien ordre[2]. »

Toute la procédure suivie en cette affaire fut on ne peut plus irrégulière. D'après l'ordre jusqu'alors établi il n'était pas de la compétence du Conseil de la ville de prendre l'initiative et d'agir de son chef, fût-ce avec l'appui du seigneur bailli et de la vénérable compagnie académique. Le droit de proposer au Sénat de Berne les candidats aux postes de pasteurs, y compris ceux de Lausanne, appartenait dès les temps

[1] Vol. III des *Kirchen- und Akademie-Geschäfte*, aux Archives cantonales de Lausanne.

[2] Actes du 2 juin 1635.

de la Réformation à la Classe et à la Classe seule. Tout ce qu'on pouvait exiger d'elle, c'est qu'elle tînt un compte équitable des vœux de la paroisse intéressée. Mais les magistrats de Lausanne ne subissaient qu'à contre-cœur cette sorte de tutelle ecclésiastique. Ils aspiraient au privilège d'exercer le patronat sur les Eglises de leur ressort. Cette ambition se justifiait sans doute à leurs yeux par le fait que l'entretien du culte et de ses ministres était entièrement à leur charge en vertu de la *largition* de 1536, et que leur ville, la première, la plus peuplée et la plus éclairée du Pays romand, était le siége d'un Collège et d'une Académie institués en vue de l'intérêt général, et non de la Classe de Lausanne seulement. De leur côté, les professeurs de l'Académie estimaient avoir leur mot à dire dans l'élection de pasteurs qui, par leur ministère et en particulier par leurs prédications, devaient être en exemple aux étudiants en théologie et qui faisaient d'ailleurs de droit (du moins les deux premiers en rang) partie du corps académique.

La Classe n'ignorait pas ces prétentions, qui n'étaient un secret pour personne. Elle eût donc agi prudemment en donnant satisfaction de son mieux, et en temps utile, aux besoins d'une Eglise aussi importante. Au lieu de cela, jalouse de ses prérogatives, soucieuse avant tout des droits à l'« avancement » de ses propres membres, elle avait commencé par faire la sourde oreille aux légitimes réclamations de MM. de Lausanne et ne recourut ensuite qu'à des demi-mesures pour « subsidier M. le vénérable Père Jaquerod ». De sorte qu'elle n'eut en définitive qu'à s'en prendre à elle-même si la Seigneurie de la ville, lasse d'attendre, prit le chemin le plus court en allant droit au souverain. Messieurs de Berne, à leur tour, n'étaient sans doute pas trop fâchés de l'occasion qui leur était offerte de lui faire la leçon en agréant les requêtes de leurs féaux sujets les magistrats de Lausanne. Cela cadrait avec leur maxime de gouvernement : *Divide et impera.*

Cependant les choses ne devaient pas en rester là. L'affaire eut des suites qui tournèrent au préjudice définitif de la

Classe et à l'avantage de l'Académie plus encore que du Conseil. Déjà au commencement de l'année 1637 arrivait de Berne une ordonnance statuant pour l'avenir qu'au décès d'un pasteur de Lausanne, le bailli du lieu devait en être immédiatement avisé et que la nomination du successeur se ferait en sa présence. Comme « les ministres de Lausanne devaient être des modèles pour les élèves de l'Académie », c'était aux professeurs de celle-ci en premier lieu de proposer des noms. Quant à la ville on lui permettait de recommander par l'organe de son Conseil « le sujet qu'elle préfère ». Ces « nominations », le bailli devait les transmettre à Berne où avait lieu l'« élection[1] ».

Plus mortifiant encore devait être pour la Classe certain article *circa electionem Pastorum ac Diaconorum Ecclesiæ Lausannensis* qui fut inséré dans les nouvelles Lois académiques du 18 septembre 1640[2]. Cet article, le second de ceux qui concernent la « conservation » de l'Académie restaurée, porte en substance ce qui suit: « Jusqu'ici il a été d'usage que, pour remplir une place vacante de pasteur ou de diacre à Lausanne, la Classe pourvoie à la nomination, ce qu'elle faisait en choisissant tel de ses membres et en laissant de côté d'autres hommes habiles et capables. Parfois aussi le candidat devait sa recommandation à la faveur plus qu'à son mérite. Il en est résulté un notable détriment pour l'Académie non moins que pour l'Eglise. Pour éviter que pareille chose ne se reproduise, il nous a paru bon que dorénavant l'élection des dits pasteurs et diacres, ainsi que celle des ministres des paroisses suburbaines (Prilly et Le Mont[3]), se fasse sous la présidence du seigneur bailli par le corps académique (pasteurs, professeurs et gymnasiarque). Ceux-ci s'enquerront d'hommes capables, savants et distingués, non

[1] Copie d'Ordonnances souveraines tirée des papiers d'un ancien secrétaire baillival de Lausanne.

[2] Archives de l'Académie de Lausanne (« Livre noir »).

[3] Auxquelles vint plus tard (1663) s'en ajouter une troisième, celle des Croisettes. Les pasteurs de ces paroisses dites foraines résidaient à Lausanne, où ils étaient tenus de faire à tour un sermon par semaine.

seulement dans les limites de notre territoire mais aussi au-dehors. Ils en désigneront deux ou trois à l'autorité souveraine, laquelle choisira l'un d'entre eux ou tel autre, selon qu'elle le jugera utile, et ainsi, par la grâce de Dieu, non seulement l'Eglise sera édifiée avec fruit, mais l'Académie sera rétablie dans son ancienne splendeur. »

La Classe ne manqua pas de réclamer contre cette atteinte portée à son droit séculaire. Pendant plusieurs années ses relations avec l'Académie ne furent rien moins qu'amicales. Finalement le différend fut aplani par une résolution souveraine du 6 juin 1648, qui tout en conservant à l'Académie seule le droit de « nommer » les prédicants de Lausanne, savoir les deux pasteurs en titre et le « diacre de ville », apportait un amendement au mode de nomination du « diacre commun » et des pasteurs dits forains. En cas de vacance d'un de ces postes de second ordre, et la Classe et l'Académie devaient présenter chacune un candidat; celle-là, un de ses membres à elle; celle-ci, un ministre à son choix, si possible un enfant du pays, mais appartenant à l'une quelconque des cinq Classes ou même à la catégorie des simples « impositionnaires ».

Quant au Conseil de Lausanne, il lui était toujours loisible de faire valoir en haut lieu ses préférences pour tel ou tel des candidats présentés. Officiellement, son droit ne fut réglé que par les *Ordonnances ecclésiastiques pour le Pays de Vaud* du 1er juin 1758, où on lit ce qui suit[1] : « Quand il s'agira de remplir le poste des deux premiers Ministres de Lausanne et celui de l'Archidiacre, l'Académie écrira aux Classes pour notifier la vacance et inviter les Ministres capables à offrir leurs services. L'Académie nommera deux ou trois des sujets les plus savans qui lui seront indiqués, et le Conseil de la Ville en nommera aussi un[2], et LLEE. choisiront. » Le se-

[1] Seconde partie : Des divers ordres de Ministres en particulier; titre VIe, chap. II, Des nominations, art. XVIII. — La revision de ces Ordonnances, du 25 février 1773 (demeurée en vigueur jusqu'en 1839), ne diffère de la première édition, pour l'article dont il s'agit, que par des changements de rédaction.

[2] Rédaction de 1773 (Titre XVII, art. XI): « Le Conseil nommera *à son choix* un sujet *pris parmi les Ministres du pays.* »

cond alinéa ne fait guère que reproduire l'arrêt de 1648 relatif au second diaconat et aux postes forains.

* * *

Et voilà par quel enchaînement de circonstances le cardinal de Richelieu, en faisant interdire l'un des ministres de l'Eglise de Montpellier, Michel Le Faucheur, a été la cause de ce que la Classe de Lausanne fut dépossédée par Leurs Excellences de Berne de son droit de nommer les pasteurs de Lausanne, et cela au profit de l'Académie et du Conseil de cette ville.

H. VUILLEUMIER.

FAITS DIVERS

A propos du procès des dominicains de Berne.

Dans le compte rendu de l'étude du Dr Steck, publié dans la précédente livraison de cette Revue, nous énoncions l'idée (p. 375) que « peut-être un jour les documents encore inédits que détiennent les Archives du Vatican et celles de l'ordre des dominicains éclairciront, du moins en partie, les points qui restent obscurs » dans cette cause célèbre d'il y a quatre siècles. Or il résulte d'une communication qu'a bien voulu nous faire M. Steck que, informations prises auprès du Dr Paulus, « il n'existe plus rien à Rome sur le sujet en question. » Reste la possibilité que les *Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica*, lorsqu'ils en seront arrivés au seizième siècle (le IVe volume de cette publication, paru en 1900, s'arrête à l'an 1378) répandent quelque jour sur la matière. En attendant, il est permis de souhaiter que, le sujet étant redevenu actuel, il se trouve quelqu'un à Berne pour poursuivre l'œuvre de MM. Rettig et de Sinner en continuant et achevant, dans les *Archives de la société d'histoire* de ce canton, la publication des Actes du procès, laquelle est restée suspendue depuis 1886.

Puisque l'occasion s'est présentée de revenir sur ce sujet, nous en profiterons pour compléter notre compte rendu en rappelant les deux principaux écrits que nous possédons en français sur la fameuse tragi-comédie monacale de 1507-1509. L'un et l'autre reproduisent la version traditionnelle, basée essentiellement sur la chronique de Valerius Anshelm et sur le *De quattuor heresiarchis*, de Thomas Murner. Le premier

est *l'Histoire véritable et digne de mémoire de quatre Jacopins de Berne, hérétiques et sorciers*, que François Bonivard avait traduite de l'allemand de l'historiographe zuricois Jean Stumpf, et qu'il a publiée en 1549. Elle a été réimprimée par Jules Fick, à Genève, en 1867. Le second : *Histoire des dominicains de Berne*, a pour auteur Abr. Ruchat et forme le premier appendice (p. 491-550) du premier volume de son Histoire de la Réformation de la Suisse (édit. Vulliemin, 1835). Les sources auxquelles Ruchat s'en réfère sont principalement Murner, qu'il connaissait sous le nom de « Anonymus Minorita » par l'*Historia ecclesiastica* de Jean-Henri Hottinger (1665) ; les Annales bernoises de Stettler (1627) et la *Defensio Disputationis Bernensis* de Christophe Lüthard (1660) dont l'un, Stettler, repose entièrement sur Anshelm (voir Steck, p. 7), l'autre, Lüthard, avait consulté et partiellement extrait les Actes mêmes du procès (ibid. p. 4). H. V.

Notices bibliographiques.

K. Müller : *Bekenntnisschriften der reformirten Kirche.* — H. Guthe : *Kurzes Bibelwörterbuch.* — Zahn-Secretan : *Sainte Bible illustrée.*

Tout théologien réformé, si peu confessionnaliste soit-il d'ailleurs, qui, selon la parole du prophète, aime à « regarder au rocher d'où il a été taillé, à la carrière d'où il a été tiré, » apprendra avec satisfaction qu'un nouveau recueil des *Confessions de foi de l'Eglise réformée* vient de voir le jour. On sait que l'ouvrage longtemps classique sur la matière, la *Collectio* de H.-A. Niemeyer, Leipzig 1840, était épuisé. Chacun n'a pas non plus à sa portée les trois gros volumes de la *Bibliotheca Symbolica* de Philippe Schaff (New-York 1878), dont le troisième offre en plus de 500 pages le texte de 26 symboles réformés, accompagné le plus souvent d'une traduction anglaise (pour autant que l'original n'est pas déjà lui-même conçu en anglais). Le Dr E.-F. Karl Muller, professeur de dogme réformé à la faculté de théologie d'Erlangen, l'auteur d'une *Symbolique* (1896) et l'éditeur en chef de la traduction allemande des commentaires bi-

bliques de Calvin actuellement en cours de publication (voir *Revue de Théologie et de Philosophie* 1901, p. 548), est donc venu au devant d'un réel besoin en consacrant le travail assidu de plusieurs années de sa vie à l'élaboration d'un nouveau recueil de ce genre. Ce volume, dun millier de pages, vient de paraître à Leipzig, chez A. Deichert (Georg Bœhme successeur) au prix de 22 Mk., sous le titre : *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche.*

Les textes sont précédés d'une *Introduction* qui caractérise d'abord les œuvres analogues plus anciennes, à commencer par l'*Harmonia Confessionum* du pasteur français Salnar (lisez plutôt Saluar, et mieux encore Sallvard[1]) qui parut à à Genève en 1581, et donne ensuite les renseignements historiques les plus indispensables sur les divers livres symboliques. Les *textes* eux-mêmes sont reproduits, sous leur forme la plus authentique possible, dans la langue originale (seule la Confession de Westminster de 1647 se présente sous sa double forme latine et anglaise). Ils remplissent à eux seuls 946 pages. Les documents choisis par l'auteur, soit en raison de leur importance historique, soit comme étant encore en vigueur dans telle ou telle Eglise, sont au nombre de 58, divisés en 9 groupes :

I. *Confessions antérieures à Calvin* (depuis les Thèses de Zwingli, de 1523, jusqu'à la première Confession helvétique, celle de 1536), au nombre de 8, plus la Confession d'Ostfrise, de 1528, qui figure à l'Appendice.

II. *Confessions suisses depuis l'arrivée de Calvin* (des Thèses de Lausanne, de 1536, à la seconde Confession helvétique, de 1562, adoptée en 1566), au nombre de 7.

III. *Confessions de l'Occident :* gallicane, belge, néerlandaise, écossaises (1559-1581).

IV. Trois *Confessions hongroises*, de 1562 à 1567.

V. Deux Confessions propres à des *Eglises dont l'origine remonte aux temps antérieurs à la Réformation*, savoir celles des Frères de Bohême (1609) et des Vaudois du Piémont (1655).

[1] Voir A. Bernus, *Le ministre Antoine de Chandieu* (Paris 1889) p. 95.

VI. *Anglicanisme et Puritanisme*, depuis les Articles de l'Eglise anglicane de 1552 et de 1562, jusqu'à la « platform » de la Déclaration congrégationaliste de 1658. A ce groupe se rattache, dans l'Appendice, un recueil de pièces relatives à la revision de la Confession de Westminster, que le Dr Loofs, de Halle, a mis obligeamment à la disposition de l'auteur.

VII. *Les territoires Allemands* (Nos 33 à 42), de la Confession de l'Eglise des étrangers à Francfort s/M et du catéchisme d'Emden, tous deux de 1554, à la Confession de l'électeur Sigismond de Brandebourg, de 1614.

VIII. *Définitions orthodoxes de certains dogmes particuliers*, à savoir les Canons de Dortrecht, de 1619, et la Formula Consensus helvetici, de 1675.

IX. *Documents modernes*, au nombre de onze, depuis les articles doctrinaux de l'Union du Palatinat (1818) jusqu'à la Confession des Congrégationalistes américains (1883), en passant par celle des Méthodistes calvinistes (1823), les constitutions ou confessions des Eglises libres de Vaud, Genève, France, Italie, Neuchâtel, et la Déclaration de foi du Synode général des Eglises réformées de France de 1872.

Le volume se termine par un « registre », autrement dit une ample *table des matières*, par ordre alphabétique, qui à elle seule doit avoir coûté un travail considérable et rehausse encore la valeur scientifique et l'utilité pratique de tout le recueil.

Ces indications sommaires disent assez que l'ouvrage du Dr Müller est loin de faire double emploi avec celui de Niemeyer, si méritoire pour l'époque qui l'a vu naître. Des 29 documents recueillis par Niemeyer 21 se retrouvent dans le recueil de M. Müller; mais celui-ci en a ajouté 37 autres, tant anciens que modernes. Assurément, comme il en convient lui-même dans sa préface, on peut différer d'opinion sur la convenance qu'il pouvait y avoir à admettre ou à omettre tel ou tel document. On regrettera peut-être l'omission du *Consensus Genevensis* de 1552, tout comme, d'autre part, on s'étonnera de voir figurer sous le nom de « confession de foi » les Thèses de la Dispute de Lausanne de 1536.

Sans doute, ces Thèses, œuvre de Guillaume Farel, ont, à ce titre-là, leur intérêt, comme une sorte de transition entre Zwingli et Calvin. Mais si elles ont eu leur heure de célébrité, elles n'ont jamais eu de valeur symbolique, pas même dans le Pays de Vaud en vue duquel elles avaient été spécialement composées; elles ont dû dès l'abord, de par la volonté de Messieurs de Berne, céder le pas aux Thèses de la Dispute de Berne de 1528 et aux articles doctrinaux du « Synode de Berne » de 1532, que M. Müller a eu la très heureuse idée d'incorporer à sa collection. Quoi qu'il en soit, à tout prendre on ne peut que féliciter M. Müller de la manière dont il s'est acquitté de sa tâche. On lui sera reconnaissant, en particulier, d'avoir mis à la portée du public théologique certains documents de provenance anglaise et américaine ainsi que les actes symboliques ou déclarations de foi qui datent du XIXe siècle. Nous le croyons sur parole quand il dit que dans l'exécution de son œuvre il ne s'est pas laissé guider par ses sympathies ou ses antipathies personnelles, qu'il n'a eu en vue que « la simple réalité historique », mais que sans un amour profond pour ce qui constitue l'essence de la foi réformée documentée dans ces diverses Confessions il n'aurait ni abordé ni accompli un travail de si longue haleine.

* * *

Un nouveau *Dictionnaire biblique* est annoncé par la maison J.-C.-B. Mohr (Paul Siebeck), à Tubingue et Leipzig, comme devant paraître très prochainement. Il est publié par le Dr Hermann Guthe, professeur à Leipzig, le ci-devant rédacteur en chef de la Revue de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine, l'auteur bien connu d'une histoire du peuple d'Israël. La spécialité et le mérite de ce Dictionnaire sera tout d'abord, comme l'indique son titre même : *Kurzes Bibelwörterbuch*, d'être relativement bref, de ne se composer que d'un seul volume d'environ 800 pages grand format, et d'un prix très abordable (environ 10 $^1/_2$ Mk broché) malgré le grand nombre de ses illustrations (plus de 200). Pour assurer autant que possible l'unité de l'ouvrage,

l'auteur principal ne s'est associé qu'un nombre restreint de collaborateurs de même tendance scientifique : ce sont MM. *G. Beer* et *H. Holtzmann*, professeurs à Strassbourg; *E. Kautzsch*, à Halle; *C. Siegfried*, à Iéna; feu *Alb. Socin* et *H. Zimmern*, à Leipzig; *A. Wiedemann*, à Bonn, tous avantageusement connus, les uns par leurs travaux sur l'Ancien ou sur le Nouveau Testament, les autres comme spécialistes dans le domaine de la géographie, de l'histoire et de la littérature de l'Orient ancien. Le prospectus nous promet, — et nous avons tout lieu d'y compter, — que la « tenue scientifique » du Dictionnaire se manifestera dans « la distinction faite entre ce qui est certain, vraisemblable et douteux, » qu'on s'abstiendra de polémique et que, à côté de la réponse juste ou probable donnée à telle ou telle question, on n'énumérera pas toutes les autres opinions possibles, mais on se bornera à indiquer celles qui méritent d'entrer en ligne de compte. Tout permet d'espérer que ce nouveau Dictionnaire constituera un précieux auxiliaire pour l'étude de la Bible et qu'il sera tout particulièrement utile aux pasteurs et aux étudiants en théologie.

* * *

M. F. Zahn, l'entreprenant et intelligent libraire-éditeur de Neuchâtel, a conçu l'heureuse idée de publier, sous la direction de M. Gustave Secretan, pasteur à Etoy (Vaud), une *édition illustrée de la Bible française*[1] d'un prix accessible, sinon à toutes les bourses, du moins à bon nombre de celles qui sont obligées de s'interdire des œuvres de luxe telles que la Bible illustrée de Gustave Doré. L'éditeur avait d'ailleurs en vue de satisfaire non seulement les goûts esthétiques du public religieux, mais son besoin d'instruction, les illustrations devant servir à expliquer les textes bibliques. Dans ce but il a « emprunté les illustrations d'une Bible qui a eu

[1] *La sainte Bible illustrée.* Traduction Segond. Environ 1200 pages de texte, grand in-octavo, à deux colonnes; illustré de 800 gravures. En 16 livraisons, à 1 fr. 35 pour les souscripteurs. Le volume entier broché 21 francs; relié 24 fr.; reliure de luxe 30 francs.

récemment un grand succès en Angleterre et qui a été accueillie ensuite avec la même faveur en Allemagne. » Mais l'édition française est ornée en outre de la reproduction de toute une série d'œuvres de maîtres tant anciens que modernes.

A en juger par les deux premières livraisons allant jusqu'au chapitre VIII du livre des Nombres (et dont la première renferme à titre d'échantillons huit belles gravures d'œuvres modernes se rapportant à l'histoire évangélique), la publication promet de répondre dans une large mesure à l'attente qu'éveille son prospectus. La botanique, la zoologie, la topographie, l'archéologie bibliques sont représentées par nombre d'images réellement instructives, insérées dans le texte. Quant aux dessins de fantaisie avec lesquels alternent ces images, et dont la provenance anglaise se reconnaît au premier coup d'œil, quelques-uns ont également leur valeur pour illustrer telle ou telle scène, pour présenter sous une forme concrète tel ou tel personnage. D'autres sont un peu sujets à caution au point de vue strictement historique et risquent même (c'est heureusement l'exception) de donner une idée inexacte de leur objet. Peut-être eût-il été préférable, pour les gravures insérées dans le texte même et destinées par conséquent à lui servir de commentaire, de se borner à des figures d'une valeur réellement documentaire, en réservant les pages hors texte aux illustrations où l'artiste a donné plus ou moins libre carrière à son imagination créatrice.

La version choisie est celle de Segond. En ce qui concerne l'Ancien Testament, ce choix sera sans doute généralement approuvé ; pour le Nouveau, la question est plus discutable. Mais une fois qu'on reproduisait le texte de Segond, ne fallait-il pas le reproduire tel quel, y compris l'arrangement typographique qui, dans les morceaux poétiques tels que Gen. XLIX, Exode XV, sert à faire ressortir le « parallélisme des membres? » Car enfin, ce qui constitue entre autre choses la supériorité de cette version sur celles qui l'avaient précédée dans l'usage général, n'est-ce pas précisément cette division

des textes poétiques par *stiches?* Il est regrettable que dans un ouvrage qui doit contribuer pour sa part à faire mieux comprendre les Ecritures afin de les faire mieux apprécier, on en soit revenu à l'ancienne méthode. C'est priver « la sainte Bible illustrée » d'un genre d'illustration qui, pour être simplement typographique, n'en a pas moins sa très réelle valeur.

En dépit de ces quelques réserves nous n'hésitons pas à souhaiter la bienvenue à cette belle publication. Nous souhaitons qu'il lui soit fait bon accueil, par où nous n'entendons pas dire seulement qu'elle trouve beaucoup de souscripteurs, mais qu'il ne lui arrive pas comme à tant d'ouvrages illustrés qu'on feuillette pour en regarder les images sans prendre la peine d'en lire le texte. Que plutôt, selon le vœu de ceux qui l'ont entreprise et dirigée, tout en parlant à l'âme pour l'élever, à l'esprit pour le cultiver et le charmer, elle serve à ramener les lecteurs à la Bible elle-même, et par elle à Dieu. H. V.

La Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne

a publié son programme de 1902, qu'on peut obtenir gratuitement chez M. le secrétaire, Dr H.-P. Berlage, pasteur à Amsterdam. Nous en résumons ce qui suit:

Les directeurs avaient reçu cinq mémoires sur la question de la *Liberté de la Volonté;* quatre en allemand, désignés par les devises « Gott schuf den Menschen Ihm zum Bilde », « So unsterblich pflegen nur unbesiegbare Probleme zu sein », « Wer im Kleinsten treu ist u. s.w. » « Wo der Geist des Herrn ist u. s. w. » et une en hollandais: « Der Wille ist frei u. s. w. »

Malheureusement aucun de ces mémoires n'a été jugé digne d'être couronné, mais on offre aux auteurs du troisième et du quatrième 250 florins, s'ils veulent dire leurs noms.

Questions nouvelles:

I. Avant le 15 décembre 1903: La Société demande un

manuel populaire-scientifique pour l'éthique au profit des Modernes en Hollande.

II. Avant le 15 décembre 1904 : La Société désire une description des principes religieux du protestantisme réformé en Hollande et de son influence sur l'histoire de la Réformation et de la communion de ces Eglises réformées jusqu'à notre temps.

Les mémoires, *lisiblement* écrits en caractères latins et rédigés en hollandais, en latin, en français ou en allemand, pas signés, mais marqués d'une devise et accompagnés d'un billet cacheté, portant la même devise et contenant le nom et l'adresse de l'auteur, devront parvenir francs de port, avant les dates fixées, au secrétaire mentionné ci-dessus. Le prix est de 400 florins.

BULLETIN

THÉOLOGIE

César Malan. — Un penseur genevois[1].

Deux hommes intelligents et forts, mais de nature très dissemblable, ont porté à Genève le nom de César Malan. Le premier, et le plus célèbre, fut un des apôtres du Réveil, l'auteur et le compositeur de cantiques populaires dont nous chantons encore quelques-uns, le représentant d'une orthodoxie rigoureuse qui n'a plus aucun sectateur, mais qu'il savait galvaniser par l'ardeur de sa piété. Le second, son fils, n'a pas joué un rôle marquant dans l'Eglise, mais il nous tient de plus près, car il a travaillé à renouveler la conception chrétienne et à fournir des armes plus modernes aux croyants du vingtième siècle. S'il n'a pas eu les talents si variés de son père, s'il n'a été ni un grand évangéliste, ni l'un des chefs religieux de la Rome protestante, il s'est révélé, dans un cercle restreint d'auditeurs et de lecteurs, comme un des penseurs les plus profonds et les plus originaux de son époque. Du fond de son cabinet, d'où il sortait peu, il a élucidé certaines questions fondamentales, qui le préoccupaient sans cesse, de manière à exercer une influence décisive sur deux théologiens jeunes et pleins d'avenir, MM. Gaston Frommel et Georges Fulliquet. Dans sa vieillesse, éprouvée par la maladie et par des chagrins domestiques, mais toute consacrée à ses chères études, César Malan fils, si peu compris et même si peu lu jusque-là, a eu en effet la joie de rencontrer ces deux esprits tout ouverts à la

[1] *La Pensée théologique de César Malan.* (Fragments tirés de ses ouvrages.) *Introduction* par G. Fulliquet, docteur ès-sciences, licencié en théologie. Genève, H. Robert, 1902. Prix: 3 francs.

vérité qu'il avait découverte, et décidés à la répandre en la clarifiant et en la développant chacun selon ses dons particuliers.

Pour ne parler que de l'un d'eux, M. Fulliquet a pris la peine — car c'en était une — de se faire initier par M. Malan, dans de longs entretiens qui pendant trois années se répétaient chaque semaine, à la « pensée théologique » du pieux solitaire. Il l'a vraiment comprise, ce qui n'est pas peu dire ; car, abstraite en elle-même, elle était rendue plus malaisée encore par le style exact sans doute, mais subtil, opaque, inélégant et quelque peu germanique de notre auteur.

C'est cette impression de difficulté que m'avaient laissée déjà deux des anciens ouvrages de M. Malan : *Le Dogmatisme*, où la vivace et funeste tendance désignée sous ce nom était dévoilée sans pitié, et *Les miracles sont-ils réellement des faits surnaturels ?* traité qui donnait à cette question une solution remarquable et remarquée, en présentant les miracles comme le rétablissement partiel de la vraie nature.

Par malheur, ce qui était le plus difficile à saisir à fond dans les livres et les écrits de M. Malan, c'était son idée essentielle, celle de « l'obligation morale, » jusqu'à ce que M. Fulliquet l'exposât plus clairement, d'abord, en abrégé, dans plusieurs conférences faites à Lausanne et ailleurs; puis, sous une forme plus scientifique et plus complète, dans un grand in-octavo publié chez Alcan[1]; enfin dans un livre moins considérable, qui la met à la portée d'un public moins érudit et moins spécial, je veux dire de tous ceux qui savent réfléchir aux problèmes de la religion. Ce livre, qui vient de paraître à Genève, est composé de nombreux et courts fragments empruntés aux œuvres imprimées ou inédites de Malan, et d'une introduction où le fidèle disciple nous donne la clef du système du maître, si tant est que le mot « système » puisse être appliqué à un champ d'observations si étroitement circonscrit.

En effet, César Malan n'était pas théologien dans le sens habituel de ce terme; il ne se tenait pas au courant du mouvement théologique déterminé par l'enseignement des professeurs d'université. Il n'a laissé sur la dogmatique ou la morale aucun travail d'ensemble. Il se fâchait même un peu quand on lui parlait de sa « théologie ». Il ne voulait s'occuper que de la vie religieuse, de

[1] *Essai sur l'Obligation morale*, 1898. Ce volume appartient à la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine.*

ses rapports personnels avec Dieu et le Christ, du fondement de la morale et de la foi. S'il spéculait, c'était uniquement pour analyser, à la lumière de la révélation, ses expériences les plus intimes. Ce qu'il faisait, c'était de la psychologie au profit de la religion dont il vivait.

Avant lui, Schleiermacher en Allemagne et dans notre pays Vinet avaient déjà mis en lumière la spiritualité du christianisme, en le faisant reposer sur une expérience consciente de l'âme humaine. Mais il y avait dans cette voie un second pas à faire. Comme le domaine de la conscience du moi ne renferme pas toute la réalité, ni même la réalité la plus importante, il fallait remonter jusqu'à l'*inconscient*, qui précède et prépare toute notre activité consciente. C'est ce qu'a fait César Malan.

A n'envisager la religion que comme un fait de conscience, on risque de méconnaître ou tout au moins de diminuer la part de Dieu dans ce rapprochement de la créature et du Créateur. L'effort psychique de l'homme pour se réconcilier avec Dieu fait perdre de vue l'œuvre antérieure par laquelle Dieu produit, dans les profondeurs inconscientes de notre être, les dispositions favorables que notre volonté pourra s'approprier et mettre en pratique. Malan s'est précisément donné pour tâche d'explorer cet empire obscur et longtemps ignoré. Ou plutôt, — comme on ne saurait y pénétrer réellement, — il l'a étudié d'une manière indirecte; je veux dire qu'il s'est efforcé de connaître notre vie religieuse inconsciente par notre vie religieuse consciente, qui en sort et y plonge ses racines. Nul avant lui n'avait eu cette ambition et abordé carrément ce problème.

J'ai parlé d'*inconscient*, attendu que Malan fait usage de ce terme. Cependant M. Fulliquet, qui l'employait aussi, a fini par le remplacer par celui de *subconscient*, suivant en cela l'exemple de M. le professeur Flournoy. Quoi qu'il en soit, nous tiendrons ces deux mots pour synonymes.

Mais cet inconscient, qui éveille aujourd'hui tant d'intérêt dans la classe cultivée, sommes-nous bien sûrs qu'il existe? Plusieurs se sont permis d'en douter. Il n'y a pourtant qu'à réfléchir pendant quelques minutes pour se rendre compte de la place immense que ce domaine mystérieux occupe dans notre vie à tous. La nuit, quand nous dormons, notre personnalité n'est-elle pas, plusieurs heures de suite, plongée dans l'inconscience, sans que les fonctions essentielles de notre organisme soient détruites ou même

interrompues? Quand nous cherchons à nous rappeler un nom connu qui nous a échappé, ne savons-nous pas parfaitement qu'il est déposé, conservé, gravé dans notre inconscient, d'où il surgira soudain, tôt ou tard, à la pleine lumière de notre conscience? D'une manière générale, toutes nos connaissances — quelle qu'en soit la source — restent enfermées dans notre mémoire inconsciente ou latente, où elles semblent paralysées par un sommeil de plomb, jusqu'au moment où notre volonté, ou simplement une circonstance fortuite, les évoque de l'ombre où elles se cachent, pour les faire passer dans notre mémoire consciente ou actuelle.

Nous avons donc de bonnes raisons pour regarder l'inconscient comme une réalité. Aussi joue-t-il un rôle important dans la philosophie contemporaine. Je ne parle pas seulement de Schopenhauer, mais de tous ceux qui, depuis un certain temps, se sont mis à examiner les étonnants phénomènes du magnétisme, de la lecture de pensées, de l'hypnotisme, de la suggestion, du spiritisme, de la télépathie, de l'occultisme, de la magie blanche ou noire, de la théurgie, etc. Je suis loin de nommer ici toutes les branches de cette « science » antique, redevenue à la mode, qui jadis a produit les devins, les nécromanciens et les sorcières, et qui prétend encore aujourd'hui communiquer à ses initiés une puissance d'un genre supérieur.

Mais, si beaucoup de gens s'adonnent à l'étude et aux pratiques de cet ésotérisme moderne dans le désir d'entrer en relation avec les esprits du monde invisible, avec les « désincarnés » sortis du nôtre, et si des savants, tels que M. Flournoy[1], y appliquent leur sagacité critique dans le double but de discréditer des croyances qu'ils tiennent pour superstitieuses et de projeter quelque lumière dans les profondeurs inexplorées de notre nature, Malan ne s'en est occupé qu'à un seul point de vue, qui est, il faut le reconnaître, pratique en même temps que théorique. Il y a cherché et découvert la source du sentiment d'obligation, qui seul peut fournir un fondement solide à l'édifice des croyances et de la conduite du chrétien véritable.

César Malan part de ce qu'il appelle, comme tout le monde, la conscience morale et religieuse, ou *la conscience* tout court (*Gewissen*), laquelle n'est autre chose qu'un département ou l'une

[1] Voir *Des Indes à la Planète Mars*, par le professeur de Genève, et *Archives de Psychologie de la Suisse romande*, par Th. Flournoy et E. de Claparède, dont le 1er fascicule a paru en juillet 1901.

des formes de la conscience de soi (*Selbstbewusstsein*). Nous avons en elle une sorte d'instinct, que nous apportons tous en naissant et qui nous pousse à réaliser la loi de notre être. Elle nous soumet à une expérience interne, personnelle; elle nous l'impose, alors même que nous cherchons à l'éviter, et nous parle d'*obligation*, de *devoir*. C'est là sa fonction spéciale, son unique mission, dont aucune autre de nos facultés ne saurait s'acquitter.

Nous devons cependant faire dès l'abord une distinction délicate. Il est à remarquer que, si cette expérience nous est *imposée*, ainsi ne dépend point de nous, elle a lieu dans la sphère du cœur ou de la volonté, non dans celle de l'intelligence. La conscience en effet ne nous enseigne pas ce qui est bien et ce qui est mal; mais, lorsque nous avons appris, par un procédé quelconque, qu'un certain acte est bon et tel autre mauvais, elle nous enjoint d'accomplir le premier et de nous abstenir du second, à supposer d'ailleurs qu'ils soient à notre portée. Elle intervient également après que nous avons agi, soit pour nous adresser des reproches, soit pour nous approuver. Incapable de codifier la morale, de formuler des préceptes à l'usage de tous, elle se contente de parler à chacnn de nous à propos de sa conduite particulière.

Ou plutôt elle ne nous « parle » pas ; elle produit simplement sur notre âme des *impressions* d'une espèce toute spéciale. Pour nous exprimer en termes exacts, nous devons renoncer à dire que la conscience est « la voix de Dieu, » ou même « une voix. » Elle se borne à percevoir, à sentir intérieurement, dès lors à transmettre à notre moi une impression de bien-être ou de malaise, suivant les cas. Nous devons donc voir en elle un simple *organe de perception*, un sens non du corps, mais de l'âme, une sorte d'œil spirituel correspondant à notre œil matériel.

« Votre conscience, — lisons-nous dans notre auteur, — n'a dans le fait pas plus une voix que n'en aurait votre œil. La *voix* de la conscience n'est jamais que celle que nous lui prêtons, lorsque, sous notre propre responsabilité, nous attribuons tel caractère ou telle signification au fait intérieur *dont nous avons conscience*. Une erreur de conscience ne sera donc jamais qu'une erreur dans le jugement porté par nous sur telle ou telle perception de conscience. Cette perception peut être faible, ou obscure, ou entravée; mais elle est malgré cela toujours juste. »

Je constate donc au dedans de moi, — et tous les hommes en cela me ressemblent, — une action dont je suis non le sujet, mais

l'objet, une impression que je reçois bon gré mal gré, un fait qui me domine et m'inspire un mystérieux respect. Je ne puis douter de cette expérience individuelle, dont je ne suis pas plus le maître que l'auteur, et dans laquelle ma volonté elle-même se sent en contact avec une invisible et redoutable *autorité*. Il y a là « une réalité dont l'évidence s'impose à ma perception avec plus de clarté encore que celle de ma propre existence. »

Ici se pose une question difficile : Quelle est cette autorité intérieure ? Qui rencontrons-nous dans notre subconscient ? « Dieu, répond-on d'ordinaire. C'est lui qui agit sur nous par notre conscience. » Cette réponse a pour elle le fait incontestable que cette conscience a deux caractères essentiels, qui sont les caractères mêmes de Dieu : la *sainteté* et l'*absolu*. Toutefois Malan et son interprète repoussent cette solution simpliste. Pourquoi ? Parce que l'homme ne reconnaît pas nécessairement la divinité dans l'obligation morale ; il peut même accepter pleinement le devoir et demeurer athée. D'autre part, s'il reconnaissait clairement que Dieu agit, pour le pousser au bien, dans les profondeurs de son être, il serait saisi d'une telle épouvante qu'il ne resterait pas véritablement libre. La présence du Tout-Puissant l'écraserait. Il faut en conclure que l'obligation ne nous met que *médiatement* en rapport avec Dieu. Le subconscient, c'est encore nous, ou plutôt une partie de nous-mêmes, c'est notre *moi* intime et caché, ce second moi qui est soumis à l'influence directe de Dieu, qui se laisse pénétrer par l'Esprit divin et qui participe à son autorité absolue et sainte.

L'expérience que nous venons de décrire, étant universelle, explique la généralité du besoin religieux. Voyons seulement comment elle se comporte vis-à-vis du christianisme. Quand nous contemplons Jésus-Christ, tel que le dépeignent les Evangiles, nous saluons en lui l'homme qui, en toute circonstance, a pleinement réalisé dans sa vie consciente ce que réclamait son moi subconscient, l'homme qui a été le vrai Fils de Dieu.

Par réaction, le spectacle de cette carrière humaine, parfaitement pure et conforme à l'idéal que nous portons en notre âme, nous fait sentir notre *péché*, en tant qu'état habituel et fondamental, et la nécessité d'une transformation. En même temps il nous persuade irrésistiblement que le *salut* consiste à devenir semblables à Jésus, à nous laisser régénérer et sanctifier par le contact de cette personnalité unique et puissante.

Quant à la mort de Jésus, je ne puis développer le point de vue remarquable exposé par notre écrivain. Quelques lignes suffiront ici pour relever l'essentiel. Pour M. Malan, la crucifixion produit une impression profonde et salutaire, quelle que soit la théorie que nous forgions ensuite pour expliquer la valeur de ce sacrifice. En tout cas, « gardons-nous d'y voir une action par laquelle le Christ serait venu, pour ainsi dire, s'interposer entre nous, pauvres humains, et la colère du Saint des saints. » C'est pour nous, — ce n'est pas pour le Dieu bienheureux, — que le Christ est venu vivre de notre vie et mourir de notre mort.... Cette *Passion*, dans laquelle le Christ se dévoile à nous tout entier, n'est pas le chemin par lequel Dieu descendrait jusqu'à nous. C'est le chemin que Dieu nous ouvre pour que nous revenions à lui comme à notre père. » — « Il a lui-même expié, dans la personne de son Christ, les conséquences du péché que ce pécheur n'aurait pu expier que par une mort à laquelle il aurait succombé tout entier. »

Le témoignage que notre subconscient rend à Jésus-Christ, il le rend, dans un degré moindre, aux grands serviteurs de Dieu sous l'ancienne alliance, ainsi qu'aux grands chrétiens que le Nouveau Testament nous fait connaître. Groupés autour du Sauveur, ces personnalités hautes et saintes contribuent avec lui à produire sur nous une impression religieuse et morale de premier ordre. Ainsi l'autorité de la Bible, aussi bien que celle du Sauveur, est fondée sur le sentiment de l'obligation comme sur un roc inébranlable. Ajoutons que l'inspiration ou la révélation ainsi comprise, ne nous garantit nullement que les héros de l'Ecriture Sainte, — à l'exception de Jésus-Christ, — aient toujours agi d'une manière exemplaire, ni que les livres du canon soient exempts d'erreur de toute sorte. Dès lors les droits de la critique sont entièrement réservés.

On le voit, César Malan est un représentant convaincu de la théologie de la conscience. « Dès qu'il s'agit de la *religion* ou du *rapport religieux*, la conscience individuelle demeurera toujours nécessairement le fait premier, décisif et fondamental. C'est, surtout à cet égard-là, l'autorité suprême et sans appel. C'est celle de laquelle devront se réclamer toutes les autres ; soit qu'il s'agisse de l'autorité de l'Eglise, ou de celle de l'Ecriture, ou même de celle du Christ que nous révèle cette Ecriture. Je vais plus loin. Dieu, le créateur de notre liberté, en a si bien confié la garde à notre conscience que, pour influencer notre libre décision, il fait lui-même appel à cette conscience. »

Notre auteur recommande aux pasteurs, chargés d'amener à la foi les générations nouvelles, « d'asseoir expressément leur enseignement sur cette autorité de la conscience individuelle, qui maintenant est la seule autorité demeurée debout. Il nous semble qu'il y a là une question qui intéresse de la façon la plus directe la vie même, par conséquent l'avenir de nos Eglises. » Cet avis est d'une haute importance. Jamais en effet, — pas même au temps de Voltaire, — les arguments intellectuels destinés à prouver l'existence de Dieu n'ont autant manifesté leur insuffisance. Jamais par conséquent il n'a été si nécessaire d'en appeler à un fait intérieur que les plus simples, même les enfants, peuvent constater. Il est heureux que le noble penseur genevois nous apprenne à l'analyser et à en tirer des conclusions avec une rigueur toute nouvelle, précisément à l'heure où nous avons besoin d'une force plus grande pour résister au torrent débordé du scepticisme et de l'irréligion.

Après avoir étudié le subconscient dans ses rapports avec l'obligation morale ou la conscience, puis avec l'Evangile ou la religion, Malan le met en relation avec « les expériences du chrétien » dans une troisième partie, qui renferme bien des pensées dignes d'attention. Je n'en relèverai qu'un petit nombre.

Voici, par exemple, comment il envisage la foi. Il la définit : *une confiance produite chez l'homme par une impression opérée sur le principe même de sa volonté.* Elle est un fait moral, et par là elle diffère essentiellement de la *croyance*, qui est un fait intellectuel. « La foi religieuse n'est ni une faiblesse, ni une exaltation de l'âme ; c'est un acte, et un acte délibéré. C'est l'*acte* suprême de l'âme, celui qui contient le résumé de la vie tout entière. »

Etant un acte de confiance, la foi « ne saurait avoir pour objet qu'une *personne vivante.* — Le vrai *croyant* sait en qui il a cru, le *dévôt* en quoi il a cru. » — « La mémoire témoigne du fait, l'intelligence professe l'idée; seule l'âme elle-même confessera la personne dont l'action nous aura tout d'abord conquis le cœur. »

L'un des premiers parmi nous, César Malan est arrivé à la conviction que le sort réservé aux méchants n'est ni la souffrance sans terme, ni le rétablissement final, mais la destruction de leur personnalité ou la « mort seconde. »

« La première de ces solutions (les peines éternelles) est impie, puisque, en admettant l'éternité du mal, elle implique nécessairement celle d'un dualisme, c'est-à-dire une pensée foncièrement incompatible avec la foi au Dieu suprême et bienheureux. Quant

à la seconde, qui tout d'abord semble répondre aux saintes exigences de notre cœur (le rétablissement final), elle ne s'en attaque pas moins directement, sinon à notre foi en Dieu, du moins à la conscience que nous avons de nous-même. En touchant au sentiment de notre responsabilité personnelle, elle ébranle en effet ce qui constitue au-dedans de nous le fondement même de notre moralité. » — « Il n'est du reste pas besoin de signaler les dangers que recèle, ne fût-ce que pour la vie morale, cette doctrine si facile du salut universel. C'est bien de tous les mensonges le plus ancien et le plus mortel. Nous y reconnaissons ces premiers mots que l'homme entendit sur la terre d'une bouche autre que celle de Dieu : Vous ne mourrez nullement ! »

« L'idée d'une immortalité *essentielle* de l'âme humaine est une idée que les païens, en dépit de leur notion si inférieure de la divinité, n'ont jamais abordée qu'en hésitant. » Elle n'apparaît chez eux qu'ici et là, sous l'influence de « ce panthéisme de la décadence qui prend pour la *vie* ce qui n'est que le fait passif de l'*existence*, qui par conséquent confond l'immortalité, c'est-à-dire la *vie* sans fin ou infinie d'une personne, avec la *durée* indéfinie d'un fait, ou avec une *existence* dont on n'entrevoit pas clairement la fin. » — « L'Ecriture ne connaît pas de vie éternelle de l'homme, dans le sens d'une immortalité essentielle de l'âme humaine. En dehors de la régénération, l'Ecriture n'admet pour cette âme qu'une existence provisoire et précaire. Elle ne nous dit que cela, et, dans la manière dont elle s'exprime à cet égard, il semble en effet que rien ne s'oppose à ce qu'on voie dans cette existence un fait qui, en dépit de ses origines, est destiné à s'éteindre au cas où n'aurait pas eu lieu la vivification dont nous venons de parler. » Il s'agit de la fécondation de « l'homme intérieur » ou de l'inconscient par l'Esprit de Christ.

« La vie de l'homme n'est actuellement ni *mortelle* ni *immortelle;* elle n'est encore que *capable d'immortalité.* » Ainsi nous marchons tous soit vers la vie seule tout à fait digne de ce nom, la vie éternelle et bienheureuse, soit vers la mort totale et sans réveil, « suivant que nous nous sommes donnés ou refusés à cet amour dont la révélation suprême se trouve en celui qui, pour nous, a voulu mourir victime de l'incrédulité humaine. »

Dans un court chapitre intitulé *Obsession du Subconscient,* M. Fulliquet répond d'avance à ceux qui reprocheront à Malan et à ses disciples de se préoccupper presque exclusivement de

l'inconscient, de se perdre dans sa contemplation jusqu'à dédaigner la vie consciente, volontaire et active. Il n'a pas de peine à démontrer que ce serait là l'exagération de la méthode qu'il vient d'exposer, non son usage raisonnable. Le subconscient n'est pas tout l'homme. Il n'est que la racine de la vie morale et religieuse. Le subconscient, qui est en nous la partie la plus noble, la plus proche de Dieu, doit être incessamment élevé au niveau de la conscience, transformé pour ainsi dire en activité dévouée et sainte. Ainsi nous arrivons à l'harmonie intime de notre être, comme à la paix avec notre Créateur. « Il faut d'autant plus veiller au plein développement de l'homme conscient que nos recherches dans le domaine du subconscient nous ont enseigné de quoi il est capable, à quoi il est appelé. »

Je suis loin d'avoir épuisé le petit volume dont j'avais à rendre compte. Il vaudrait la peine de mentionner le point de vue de notre auteur sur la régénération, l'élection opposée à la prédestination telle que l'enseignait son père, l'Eglise mystique et l'Eglise chrétienne. Mais chacun de ces sujets risquerait de nous entraîner trop loin. Je l'ai dit, Malan est difficile à comprendre. Plus que Vinet, il a besoin d'être « traduit. » Il a trouvé sans doute un admirable traducteur, et même un commentateur excellent; néanmoins il n'est pas réellement « vulgarisé, » même pour les théologiens, et je pense qu'il ne saurait l'être. Il se meut en effet dans une atmosphère où peu d'entre nous sont capables de s'élever ; il remue sans cesse des questions que la plupart des esprits ne se posent pas et saisissent à peine; il fait des distinctions dont la subtilité nous embarrasse, et il emploie des expressions dont nous ne sommes pas sûrs d'apprécier la portée. Ce subconscient, — que sans doute il n'a point découvert et qui conquiert une place toujours plus en vue dans la psychologie contemporaine, — ce subconscient, dont il nous fait constater le rôle salutaire et capital, reste entouré pour nous de tant de nuages que tous les raisonnements à son sujet nous étonnent, nous dépaysent et nous plongent dans une certaine perplexité. Cette spéculation nous paraît d'autant plus abstruse que, dans les écrits de César Malan, elle n'est pas illustrée, animée et égayée par des exemples concrets, frappants et bizarres comme dans le gros livre de M. Flournoy consacré au singulier cas d'Hélène Smith.

Pour exprimer toute ma pensée, je dois ajouter que, si Malan nous satisfait rarement par la clarté de ses idées, si son argumen-

tation est trop habituellement malaisée à suivre et à résumer, ce n'est pas uniquement à cause de la profondeur extraordinaire de la mine dans laquelle il a eu le courage de descendre et qu'il nous engage à explorer avec lui. La faute en est, partiellement du moins, à son style, qu'il n'a pas su corriger, polir, perfectionner de manière à en faire le digne instrument de sa remarquable intelligence.

Mais l'obscurité dont nous nous plaignons tient encore à des causes plus profondes, dont son style lui-même s'est ressenti. Notre penseur lisait peu. A peine avait-il commencé à lire un ouvrage que, emporté par les idées qui surgissaient en lui à l'occasion de celles de l'auteur, il prenait la plume et se mettait à écrire. Sa puissance mentale, sa spontanéité, son originalité, les trésors qu'il trouvait en lui-même, l'empêchaient d'être aussi réceptif que cela eût été désirable à l'égard de ce que les autres pouvaient lui fournir. Or rien ne remplace l'érudition, les vastes lectures, le contact fréquent, perpétuel, au moyen de la presse, avec des esprits de toutes catégories, avec des préoccupations différentes des nôtres et avec les tendances mêmes qui nous sont les moins sympathiques. Cette réceptivité, cette abondance d'informations, cet enrichissement journalier, ont manqué, me semble-t-il, à César Malan. Trop étranger à la pensée d'hommes bien inférieurs à lui, mais qui connaissaient mieux les masses et pouvaient mieux les représenter, peu attentif aux transformations incessantes de notre belle langue française et peu sensible aux finesses littéraires des écrivains modernes, il a vécu trop exclusivement dans un monde à part, dans une tour d'ivoire, s'accoutumant à penser et à parler ou écrire autrement que ses contemporains, en quelque sorte pour lui seul. Limitant ainsi son champ d'observation, il ne s'est pas rendu compte qu'il laissait sans réponse beaucoup de questions intimement unies à celles qu'il cherchait à résoudre, et que, d'autre part, les petites ignorances que trahissait sa plume pouvaient compromettre en quelque mesure les grandes vérités dont il se faisait le champion.

Ce n'est pas tout. Ce qui me semble avoir encore fait défaut à Malan, c'est une vue générale sur le double domaine de la théologie et de la philosophie, en un mot un véritable *système*, sorte de cadre dans lequel son travail personnel eût pris sa place et mieux manifesté sa rare valeur.

Ces deux remarques me sont suggérées par le contraste frappant qui existe entre le solitaire de Genève et Swedenborg, ce

savant encyclopédique et pratique à la fois qui a renouvelé toute la doctrine chrétienne, et dont chaque thèse était élucidée et corroborée par son accord avec le système le plus audacieux, le plus complet et le plus fortement lié. Il y a d'ailleurs plus d'une affinité entre ces deux hardis interprètes de la religion esprit et vie. Or, si celui du dix-neuvième siècle n'avait pas ignoré son illustre devancier, il aurait pu, sans danger pour sa propre indépendance, tirer un immense profit des œuvres géniales du Prophète du Nord, et laisser lui-même dans le protestantisme de notre âge une trace beaucoup plus lumineuse.

Quoi qu'il en soit de ces réserves, dont je ne voudrais pas exagérer l'importance, je me joins à M. Fulliquet pour rendre hommage à l'infatigable chercheur, à l'austère pionnier, au penseur libre et croyant qui a sondé plus profondément que d'autres l'éternelle vérité. Comme lui, j'ai eu le privilège de le voir dans l'intimité, dans la chambre haute où il a tant médité et adoré, d'avoir avec lui de longs entretiens, de l'entendre expliquer, avec une éloquence que sa plume n'avait pas, ce qui passionnait son esprit et remplissait son cœur. Dans ces occasions-là, ainsi que par notre correspondance, l'admiration que j'avais depuis longtemps pour son talent, la justesse de ses aperçus et la vigueur de son intellect ne fit que s'accroître. Mais j'en vins surtout à admirer et à aimer son pur et noble caractère, son désintéressement, sa charmante courtoisie, son humble et chaleureuse piété, la conséquence de cette vie toute vouée aux méditations les plus sublimes, en un mot sa *personnalité* même, personnalité formée à l'école du Christ et tout imprégnée de son Esprit. Comme remueur d'idées, initiateur, métaphysicien, sans doute, mais plus encore peut-être comme homme et comme chrétien, César Malan mérite d'être connu des *jeunes* qui désirent comprendre et réaliser l'Evangile moins mal qu'on ne l'a fait jusqu'ici. CHARLES BYSE.

GUGLIELMO GERVIS. — LA GLORIEUSE RÉVÉLATION AU SUJET DE LA CRÉATION DU MONDE[1].

M. le chevalier Gervis, le correspondant attitré de plusieurs sociétés de géologie, et longtemps conservateur du Musée royal

[1] *La gloriosa rivelazione intorno alla Creazione del mondo, con importanti dimostrazioni scientifiche poste a fronte delle Sacre Scriture*, pel Cav. uff. Guglielmo Gervis. — Firenze, prem. tip. e lib. Claudiana, via dei Serragli 51, 1902.

industriel de Turin, déclare qu'au cours de longues études il n'a rien pu découvrir qui l'autorise à reconnaître dans les constatations de la géologie quoi que ce soit qui se heurte au récit biblique de la création.

Pour lui ce récit est un admirable résumé, en style comme qui dirait télégraphique, de faits embrassant des milliers, des millions d'années ou même de siècles. Le tout, bien que rédigé dans une forme accessible à l'intelligence du plus simple, comme du plus savant, n'en est pas moins strictement conforme aux données actuelles de nos connaissances géologiques. Il ne faut donc pas tenter, par de puériles et prétentieuses explications, de vouloir y faire rentrer ce que la main divine n'a pas voulu y mettre. Toutes les mythologies anciennes racontent à leur façon ce grand fait de la création, mais aucune ne le fait en termes à la fois aussi précis et aussi dégagés de tout élément légendaire.

Partant de là, l'auteur s'attache d'abord à la définition du mot *créer* et il y voit un attribut essentiellement divin. Le génie humain le plus inventif en effet ne saurait jamais arriver à autre chose qu'à tirer parti de ce qui existe déjà et doit se reconnaître absolument incapable de donner la vie au moindre germe, au plus minuscule microbe.

M. Gervis, après cela, expose, en regard des faits acquis par les recherches géologiques, les six affirmations bibliques marquant les phases par lesquelles se déroule la genèse de notre monde. Il donne à l'expression *Au commencement*, qui introduit tout le récit, un sens limité, ne l'appliquant qu'à la partie de l'étendue universelle à laquelle se rattache notre planète. La lumière du *premier jour*, c'est pour lui comme le voile qui se déchire et nous ouvre le ciel. Car Dieu est lumière et, partout où il est, règne la lumière, ce qui permettra au Christ de se dire la lumière du du monde. Le *second jour* amène la séparation des eaux, sans que le soleil puisse encore produire leur évaporation et, s'il est déjà parlé de soir et de matin, c'est figurément, puisqu'il n'a pas été question du jour et de la nuit. Cette expression se répétera du reste jusqu'au sixième jour, c'est-à-dire jusqu'au moment où Dieu, se reposant de toute son œuvre, nous introduit avec lui dans le septième, celui de l'économie actuelle, qui n'aura de fin qu'avec l'existence de l'homme sur cette terre. Au *troisième jour* se séparent les terres et les mers. La géologie nous confirme l'existence de roches formées sans intervention des eaux de l'océan,

telles que le granit, par exemple, dans lesquelles ne peut être constatée la présence d'aucun fossile, ni végétal, ni animal. Mais, ensuite de cette séparation nous concevons sous l'influence décomposante des océans et des grandes variations atmosphériques, la préparation progressive du sol terrestre nécessaire à la création du monde végétal. Ici encore la géologie est d'accord avec la révélation divine, nous montrant partout les fossiles végétaux antérieurs à ceux du monde animal. Le *quatrième jour* voit apparaître les grands luminaires, puis les astres se rattachant à notre monde solaire ; car rien n'indique qu'il faille étendre cette création à l'univers tout entier. Le *cinquième jour* donne naissance aux habitants des eaux et à ceux de l'air. La géologie confirmant cette déclaration, nous montre dans les roches de cette époque des pétrifications d'animaux marins et amphibies, d'oiseaux aussi, mais moins bien conservés, ce qui s'explique par leur complexion plus fragile, de plantes enfin, quoique moins crystallisées et comprimées que celles de l'époque antérieure; elle n'y rencontre nulle part trace d'animaux proprement dits. C'est au *sixième jour* seulement, en effet, que sont créés les animaux terrestres et finalement l'homme. Or ce n'est que dans les roches dites *tertiaires*, celles qui succèdent aux dépôts renfermant les fossiles des grands animaux aquatiques et amphibies que se montrent des fossiles de cette catégorie. Quant à l'homme, il n'en a été découvert jusqu'ici aucun reste à l'état fossile. On ne peut en effet considérer comme tels quelques ossements recouverts de sédiments plus ou moins pétrifiés provenant de dépôts d'eaux calcaires.

L'auteur faisant ensuite une excursion sur le terrain de la doctrine évolutionniste, la combat dans ses conclusions les plus outrées, dans celle surtout qui aboutit à nous donner un singe pour ancêtre. Il montre le danger des concessions faites dans ce domaine par un trop grand nombre de théologiens. Pour lui, s'il avait à admettre une évolution de la race humaine, il la verrait plutôt s'effectuant à rebours, par un recul loin du type primitif créé à l'image de Dieu, recul que pouvait seule arrêter l'arrivée du second Adam, venu pour détruire l'empire du péché et de la mort. Cette mort détruite par le Christ n'est pas sans doute la mort physique, qui régnait déjà dans le monde avant la création de l'homme, preuve en soient les fossiles. Celle-là nos premiers parents ne pouvaient l'ignorer et ce n'est pas de son atteinte que

l'Eternel les avait menacés, mais de celle, bien autrement grave, qui devait les séparer de la vie éternelle.

Telles sont, résumées d'une façon bien sommaire et bien imparfaite, les conclusions auxquelles aboutit M. le chevalier Gervis. Mais nous serions satisfaits si ces quelques mots engageaient les lecteurs, en état de comprendre la belle langue de nos voisins d'Italie, à se procurer cette remarquable brochure et à la faire connaître autour d'eux.

CH. V.

AD. HARNACK. — L'ESSENCE DU CHRISTIANISME. TRADUCTION FRANÇAISE [1].

Plus de deux cents ouvrages, brochures ou articles de revues ont paru déjà en réponse aux seize conférences du professeur berlinois. Il était donc bien temps que, moins favorisés que les publics anglais, danois, suédois, italien et russe, les lecteurs français auxquels la savoureuse prose de M. Harnack reste inaccessible, pussent se faire à leur tour une opinion personnelle dans la discussion engagée entre théologiens de tous pays. D'intéressantes pages ont été à deux reprises consacrées par cette revue au contenu de l'ouvrage. Nous voudrions dire deux mots de sa traduction.

M. Harnack, limité par le temps, a traité en quelques heures un sujet colossal et très complexe, et a eu l'occasion de prouver une fois de plus son talent de synthèse et de peinture à grands traits. Le style, inévitablement, en subit le contre-coup: la concision en est extrême, chaque mot a sa valeur et certaines phrases renferment des mondes. C'est dire quel tact, quelle fidélité, quelle connaissance des deux langues il fallait pour mener à bien la traduction de cet ouvrage.

L'anonyme qui l'a entreprise a droit à notre reconnaissance pour s'être mis à un travail si nécessaire, mais qui s'annonçait dès l'abord comme particulièrement difficile. Nous regrettons de ne pouvoir le féliciter du résultat auquel il est parvenu. Sommes-nous trop sévère en disant que l'ouvrage si captivant, si facile à

[1] Seize conférences, traduites de l'allemand avec l'autorisation de l'auteur. — Paris, Fischbacher, 1902, 317 pages.

lire dans l'original est devenu, en français, obscur et indigeste, parfois même incompréhensible? A certains endroits, et ceci est plus grave, la pensée de l'auteur nous semble avoir été absolument travestie. Pour ne pas avoir l'air de condamner à la légère, qu'il nous soit permis de citer, tout à fait au hasard, quelques exemples de traduction défectueuse tels qu'on en trouvera sans peine en feuilletant le volume:

Une phrase comme: « Von der geistigen Kraft Jesu gewirkte, überraschende Heilungen » est rendue par les termes suivants: « Ceux (les miracles) par lesquels la puissance spirituelle de Jésus opérait la guérison » (p. 31). — « Gewähren lassen und dulden ist etwas anderes als bekräftigen und conservieren » est changé en: « Laisser faire et souffrir, c'est une conduite qui fortifie et qui conserve ce à quoi l'on se soumet » (p. 117). — La recommandation si claire: « Vergessen wir nicht, dass die Welt vergeht, nicht nur mit ihrer Lust, sondern auch mit ihren Ordnungen und Gütern! » se transforme en: « Nous n'oublions pas que le monde n'est pas seulement conduit par ses appétits, mais aussi par ses prescriptions et par ce qu'il possède! » (p. 125). — Le traducteur anonyme semble ignorer en effet l'impératif allemand; et quand l'historien, à deux reprises, emploie l'exclamation négative: « Man zeige uns... » il écrit précisément l'affirmation contraire: « On nous montre... » (p. 36). — Autre part enfin, lorsque M. Harnack parle de l'erreur commise par Strauss en dénonçant dans les évangiles beaucoup de « Mythisches », dans le volume français l'interprétation mythique de l'auteur de la *Vie de Jésus* devient du « mysticisme » !! (p. 26).

A notre avis, la traduction de l'*Essence du christianisme* reste à faire. Celle que nous avons sous les yeux ne peut pas donner une idée exacte de l'ouvrage, ni servir à l'œuvre de vulgarisation souhaitée par l'auteur. Le travail a été commencé d'une manière excellente, mais pour quelques pages seulement, dans la *Revue chrétienne* de juin 1901, par la plume de M. Bastoul. S'il est très délicat il n'est donc pas impossible, et le public français cultivé a le droit de le réclamer.

M. V.

REVUES

Revue philosophique

Janvier.

H. Bergson : L'effort intellectuel. — *G. Milhaud :* La loi des quatre états. — *Dr G. Dumas :* L'état mental de Saint-Simon. (Premier article.) — *E. de Cyon :* La solution scientifique du problème de l'espace. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Février.

V. Brochard : La morale éclectique. — *Evellin* et *Z. :* L'infini nouveau : le théorème de P. du Bois-Reymond. — *A. Godfernaux* : Remarques sur le mysticisme. — *Vaschide :* La psychologie au congrès de physiologie de Turin. — *F. Picavet :* Travaux d'ensemble sur la scolastique et le néo-thomisme. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques, etc.

Mars.

E. de Roberty : Qu'est-ce que la philosophie? — *Dr G. Dumas :* L'état mental de Saint-Simon. (Second article.) — *A. Bauer :* Des méthodes applicables à l'étude des faits sociaux. — *G. Richard :* Sociologie et science politique d'après des travaux récents. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques, etc. — Correspondance.

Avril.

L. Dauriac : Les problèmes philosophiques et leur solution dans l'histoire d'après les principes du néo-criticisme. — *Ch. Dunan :* La perception des corps. (Premier article.) — *Dr G. Dumas :* L'état mental de Saint-Simon. (Troisième et dernier article.) — *G. Richard :* Sociologie et science politique d'après des travaux récents. (Seconde et dernière partie.) — Analyses et comptes rendus, etc.

Mai.

Fr. Paulhan: La simulation dans le caractère. La fausse sensibilité. — *André Lalande :* Sur l'apparence objective de l'espace visuel. — *Dr Jankelevitch :* Nature et Société. — *E. d'Eichthal :* La psychologie économique. — Analyses et comptes rendus, etc.

Juin.

Ch. Dunan : La perception des corps. (Second et dernier article.) — *Th. Ribot:* L'imagination créatrice affective. — *Dewulf:* La notion de philosophie scolastique. — Analyses et comptes rendus, etc.

Juillet.

J.-H. Leuba : Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens. — *Dr J. Philippe :* Qu'est-ce qu'une image mentale? — *Bos (Camille)* : Du plaisir de la douleur. — *Vernon Lee :* Les travaux récents de l'esthétique allemande. (K. Groos, P. Stern, Th. Lipps.) — Analyses et comptes rendus. — Livres nouveaux.

Août.

Sully (James) : Les théories du risible. — *Dugas :* Le surmenage à rebours. — *G. Palante :* Etudes sociologiques. La téléologie sociale et son mécanisme. — *H. Piéron :* Sur l'interprétation des faits de paramnésie. — Analyses et comptes rendus, etc.

Septembre.

Récéjac : La confusion entre l'ordre social et l'ordre religieux. — *Palante :* Etudes sociologiques. II. Moralisme et immoralisme. — *Chazottes :* Le conflit actuel de la science et de la philosophie dans la psychologie. — *J. Segond :* Quelques publications récentes sur la morale. — Notices bibliographiques. — Revue des périodiques étrangers.

Theologische Studien und Kritiken

Troisième livraison.

Ryssel : Les nouveaux fragments hébreux du livre de Jésus Sirak. (Fin.) — *Blass :* La composition rythmique de l'épître aux Hébreux. — *Elsenhans :* Contributions à la doctrine de la conscience. II. — *Nestle :* « Wahrzeichen » dans la Bible de Luther. — *Düsterdieck :* « Sola fide » chez Bruno, le fondateur de l'ordre des chartreux. — Bulletin.

Quatrième livraison.

Mäcklenburg : La notion du royaume de Dieu et de la royauté divine dans les Psaumes. — *Kern :* La conception de la sainte cène chez Paul, d'après 1 Cor. X, 14 sqq.; XI, 23 sqq. — *Schmidt :* La possibilité d'une conversion après la mort. — *König :* La preuve linguistique dans la critique de l'Ancien Testament. — *Cölle :* Exégèse et usage homilétique de la parabole de l'homme riche et du pauvre Lazare. — Bulletin.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

XXIIIe vol., 2me livraison.

Schott : Les idées de l'abbé Joachim de Flore. — *Haupt :* Un traité allemand sur les Vaudois de l'Autriche au XIIIe siècle. — *Gottschick :* Etudes sur la doctrine de la réconciliation au moyen-âge. (Suite.) — *Waterstraat :* L'évêché de Canim au siècle de la

Réformation. (Fin.) — *Herrmann :* Mélanges sur l'histoire de la Réformation. — *Læsche :* Un prétendu livre généalogique de Luther. — *Heldmann :* Les trois églises de la confession d'Augsbourg de la franche-comté de Düdinghausen, leur origine et leurs destinées pendant et après les temps de la contre-réformation.

Revue d'histoire ecclésiastique

de l'université catholique de Louvain,
publiée sous la direction de MM. A. Cauchie et P. Ladeuze.

1902, première livraison trimestrielle.

C. Callewaert : Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesure de police? II. L'origine de la législation persécutrice. Confirmation des données de Tertullien par l'examen des autres sources. — *L. Duchesne :* Le faux concile de Cologne (346). — Mélanges : Dom *G. Morin :* Pour l'authenticité du traité sur la Vision d'Isaïe, récemment publié sous le nom de S. Jérôme. — *A. C. De Schrevel :* Remi Drieux, évêque de Bruges, et les troubles des Pays-Bas. II. Les Conférences de Bréda. III. La pacification de Gand. — Comptes rendus. — Chronique. — Bibliographie.

Deuxième livraison.

G. Voisin : L'origine du Symbole des Apôtres (c'est-à-dire du vieux symbole de l'Eglise romaine, modifié et augmenté dans le texte reçu). — *C. Callewaert :* Suite de l'article sur les persécutions des premiers chrétiens. — Mélanges : *A. C. De Schrevel :* Suite : IV. La pacification de Gand et la liberté des cultes jugées par les théologiens catholiques des Pays-Bas. — Comptes rendus, etc.

Troisième livraison.

C. Callewaert : Suite et conclusion. — Mélanges : *H. De Jongh :* Le Testament de Notre-Seigneur et les écrits apparentés. A propos d'un récent ouvrage de M. le Dr F. X. Funk. — *A. C. De Schrevel :* Suite : V. Négociations des Etats généraux avec Don Juan. Union de Bruxelles. — Comptes rendus, etc.

Quatrième livraison.

E. Van Roey : Le Contractus germanicus ou les controverses sur le 5 % au XVIe siècle en Allemagne. — Mélanges : *F. X. Funk :* Le Pseudo-Justin et Diodore de Tarse. — *A. Cauchie :* Le Gallicanisme en Sorbonne d'après la correspondance de Bargellini, nonce de France (1668-1671). — Comptes rendus. — Chronique. — Bibliographie.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

1902, deuxième fascicule.

Diettrich : La Masore des Syriens orientaux et occidentaux pour le livre de Ruth, d'après cinq manuscrits. — *Büchler :* La relation de Théophraste concernant les sacrifices des Juifs. — *Ley :* Analyse métrique du chapitre premier d'Esaïe. — *Zillessen :* Remarques sur la version alexandrine d'Esaïe XL-LXVI. — *Hochfeld :* L'origine de la fête de la Hanukka (Dédicace). — *Liebmann :* Le texte d'Esaïe XXIV-XXVII (suite). — *Nestle :* Miscellanées. — *Wildeboer :* Nah. III, 7. — *Rosenwasser :* Errata de la grande Concordance de Mandelkern. — *Stade:* Un pays « où coulent lait et miel ». — *Le même :* Un équivalent phénicien de כֹּהֵן מִשְׁנֶה. — *Le même :* Conjectures de critique textuelle. — *Houtsma :* לֶחֶם לְחוּם מִלְחָמָה. — *Bœhmer :* A propos d'Esaïe XXIV-XXVII. — *Lidzbarski :* Sammaël. — Bibliographie.

Zeitschrift des Deutschen Palæstina-Vereins.

Tome XXVe, 1re et 2me livraisons.

Hilderscheid : Les chutes de pluie en Palestine autrefois et aujourd'hui. Le climat a-t-il changé au cours des temps historiques? — *Seybold :* De la vraie prononciation du nom « Haram-esh-sherîf ». — Bulletin. (Traduction allemande de la « Guerre des Juifs » de Flavius Josèphe, par Ph. Kohout, annoncée par *J. Benzinger*).

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Troisième livraison.

Förster : Le « Wesen des Christentums » de Harnack attaque-t-il la foi chrétienne ou en est-il une défense? — *O. Ritschl :* Science théologique et spéculation religieuse. — *Katzer :* Rectification (à propos de l'article du Dr von Gall, dans la précédente livraison, sur l'enseignement de l'Ancien Testament dans les Ecoles du degré supérieur).

Quatrième livraison.

O. Ritschl : Science théologique et spéculation religieuse, second article. — *Kabisch :* La religion peut-elle s'enseigner?

Schweizerische theologische Zeitschrift.

Deuxième livraison.

R. Gsell : Le songe de Macchiavel. — *G. Linder :* La multiplication des pains dans les quatre évangiles. — *O. Pfister :* Les principes théologiques du Dr Ad. Bolliger. — *Rob. Hoppeler :* Les débuts de la paroisse catholique de Zurich. — Bulletin.

Troisième livraison.

R. Schöller : Quels facteurs ont contribué à la formation de la foi ecclésiastique? — *G. Linder :* « Ne comprenez-vous pas encore? » (A propos de l'interprétation symbolique de la multiplication des pains.) — *R. Blattner :* Libre arbitre. — *A. Bolliger :* Réputé mort, et voici nous vivons! (Réplique à O. Pfister). — *Fr. Melti :* L'Eglise doit-elle « organiser? » — R. Schöller. Nécrologie. — Bulletin.

Neue kirchliche Zeitschrift

Mai.

Köberle : Esprit de Dieu et esprit humain dans l'Ancien Testament. — *Horn :* La résurrection corporelle du Seigneur. Revue critique. (Suite.) — *Klostermann :* Contributions à l'histoire de l'origine du Pentateuque.

Juin.

Köberle : Esprit de Dieu, etc. (Fin.) — *Klostermann :* Origine du Pentateuque. (Fin.) — *Tschackert :* Le manuscrit, jusqu'ici inconnu, de la Confession d'Augsbourg en allemand, qui se trouve aux archives de Schwäbisch-Hall. — *Horn :* La résurrection corporelle, etc. (Suite.)

Juillet.

W. Caspari : Confirmation et droit de communier. — *Kaiser :* Confessions de feu Rudelbach († 1862) sur ses études théologiques en 1815-1820. — *Horn :* La résurrection corporelle, etc. (Fin.) — *V. Schultze :* Une relation inconnue de la mort de Luther.

Août.

Hœnnike : La chronologie de la vie de l'apôtre Paul. — *Ed. König :* Sebna et Elyakim. — *Wohlenberg :* Gloses sur la première épître de Jean III.

Septembre.

Harräus : La religion « réale » du Dr Baumann (prof. de philosophie à Göttingue). — *Rocholl :* De la foi d'enfant. — *Klostermann :* Origine du Pentateuque. (Suite.) — *Stange : Luther* au sujet de Grégoire de Rimini.

Octobre.

Th. Zahn : Petites contributions à l'histoire évangélique. I. Le voile du temple déchiré. — *Th. Kolde :* « Le catholicisme et le XXe siècle » (du prof. Alb. Ehrhard, de la faculté catholique de Fribourg en Brisgau). — *Wulz :* Arnold de Brescia.

Monatsschrift für die kirchliche Praxis

Mai.

G. Arndt : Les fêtes chrétiennes dans le culte de l'enfance. — *E. Bœhme :* Nature et culte. — *Ehlers :* A l'occasion du 17 mai 1902 (70e anniversaire du prof. H. Holtzmann, de Strasbourg).

Juin.

J. Bauer : Le compte que nous avons à rendre de nos paroles. Sermon académique sur Mat. XII, 33-37. — *Arndt Scheller :* Le but de l'enseignement moral. — *N. :* Culte pour l'enfance. — *Schoell :* A propos de conférences apologétiques. — *S. :* Expériences faites en repassant avec des catéchumènes le sujet du sermon qu'ils ont entendu le dimanche précédent. — *B. :* Histoire de l'Eglise paroissiale. Comment la présenter aux membres de l'Eglise? — *Gastrow :* Pratique du ministère et criticisme.

Juillet.

E. Förster : Les exigences du temps présent. Sermon sur Mich. VI, 8, prononcé à l'ouverture du congrès évangélique-social de Dortmund. — *F. N. :* Véracité. — *Heynacher :* L'Union chrétienne à la campagne. — *H. Holtzmann :* La question des prédispositions religieuses de l'enfance. — *Waitz :* Conférences apologétiques suivies d'une discussion. — *Niebergall :* Le livre du prof. Drews sur la « Vie ecclésiastique de l'Eglise nationale luthérienne du royaume de Saxe.»

Août.

G. *Eck :* Enfants à l'étranger. Sermon sur Ps. CXXI, 7, 8. — *J. Jüngst :* Un point faible. — *H. Beckmann* : Contributions à l'éthique tirées du tome XIe de l' « Encyclopédie réale de théologie protestante, » 3e édition. — *Gastrow :* Pratique du ministère et subjectivisme.

Septembre.

J. Hausmann : Sermon sur Ps. CXXI, 8, prononcé à une fête de mineurs dans le Harz. — *Un réaliste :* Le paysan du Hunsrück. Essai de psychologie ethnique. — *K. Bœhme :* Le sermon et la conception moderne de l'univers. — *Teichmann :* Des cadeaux en argent faits au pasteur. (Effet de leur abrogation à Francfort s/ M.)

Chaque livraison renferme, en tête, des notes bibliographiques; à la fin, une Chronique ecclésiastique, celle-ci rédigée par *O. Baumgarten*, professeur à Kiel.

Rivista Cristiana

Mai.

Comba : L'agonie d'un peuple (les Finlandais). — Le « Julien l'Apostat » de Negri. Notes critiques. — *G. Ugo :* Spiritisme et christianisme. VI. Erreurs de Kardec au sujet de la Bible. — *G. Grilli :* L'Eglise selon les catholiques et les évangéliques (à propos du « Pontificat de Saint-Pierre à Rome » de Loofs.). — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : Les passages de saint Matthieu relatifs au divorce. — *Salviati :* Revue du mois. — Extraits des Revues.

Juin.

Comba : En sommes-nous à l'aube ou au déclin? A propos de la « Mission de l'Italie » de G. Novicow. — *G. Grilli :* D.-F. Strauss selon S. Eck. — Fin des notes critiques sur le « Julien l'Apostat » de Negri. — *T. André :* Le Maroc et les Associations religieuses musulmanes (conférence de M. le prof. Montet, de Genève, à la Société des études géographiques à Florence). — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : Jésus percé au côté. — *Salviati :* Revue du mois. — Extraits des Revues.

Juillet.

Celli : L'état religieux de Mantoue vers l'an 1550 (d'après une proclamation inédite du cardinal Hercule Gonzague). — *G. Ugo :* Spiritisme et christianisme. VII. La pluralité des existences. — *E. Bosio :* La première Bible. (Est-ce le Deutéronome?). — *Grilli :* Les conditions sociales des Israélites, selon le prof. Buhl. — *Pecorini :* Le catholicisme aux Etats-Unis jugé par un Italien évangélique qui y réside depuis quelque temps. — *Comba :* Pro Finlandia. — *G. Gay :* Nécessité et qualité de la polémique en Italie au commencement du XXe siècle. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : Gal. V, 12. — Revue du mois, etc.

Août.

Giamporcari : L'immortalité de l'âme dans l'Ancien Testament. — *G. Ugo :* Spiritisme et christianisme. VIII. Arguments en faveur de la pluralité des existences. — *F. Grill :* Le projet de revision de la Confession de Westminster. — *O. Morata :* Sainte Thérèse et l'Evangile en Espagne, à propos d'une conférence de Mathilde Serao. — *G. Luzzi :* L'officier royal de Capernaum. Etude psychologique. — *E. Pons :* Paroles célèbres. — *G. Grilli :* Le « Babel und Bibel » de Fréd. Delitzsch. — *E. Bosio :* Hébr. II, 16. — Revue du mois, etc.

Revue internationale de théologie

Juillet-septembre 1902.

La Rédaction : Réponse à M. le prof. Gussew, de l'académie de Kasan. Fin (all.). — *E. Michaud :* Esquisse d'une théologie dogmatique. — *Le même :* Nouveau matérialisme eucharistique dans l'Eglise romaine. — *J. Richterich :* Le pape Nicolas Ier, 858-867 (all.). — Canon *Meyrick :* Eglises nationales (angl.). — Variétés : L'évêque *Herzog :* La conférence de Fulhan sur la confession. — *Le même :* Nouvelles recherches sur l'inquisition (all.). — *Schirmer :* « Le catholicisme et le XXe siècle à la lumière de l'évolution ecclésiastique moderne, » du Dr Ehrhard de Vienne (all.). — *E. Michaud :* Nova et vetera. A propos d'un article de M. Paul Lejay (dans la Revue d'histoire et de littérature religieuse). — Bibliographie théologique, etc. — *E. Michaud :* Saint Cyrille d'Alexandrie et l'Eucharistie, I.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1902.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

Etudes sur l'« Essence du christianisme » de Harnack, par *Ed. Logoz* . . . 5
A propos des confessions de foi, par *Arnold Reymond* et *René Guisan* . . 37
Quelques notes sur le sectarisme en Amérique, par *A. Schinz* 50
Formation du canon de l'Ancien Testament. Etude historico-critique, par le Dr *G. Wildebœr* (trad. par L. Perriraz), 4e et dernier article 67
La collecte en faveur des chrétiens de Jérusalem. Etude paulinienne, par *Emile Lombard.*
Premier article 113
Second article 262
La vie après la mort chez les Israélites, par *L. Aubert* 140
La dernière phase de la pensée religieuse de J.-J. Rousseau, ou son Fragment allégorique sur la Révélation, par *Louis Thomas.*
Premier article 179
Deuxième article 282
Troisième article 313
Quatrième et dernier article 462
L'Eglise du Pays de Vaud au temps de la Réformation. Essai d'un abrégé chronologique, par *H. Vuilleumier* 217
Les origines de l'Essénisme, par *Edmond Stapfer* 385
Evolution et révélation, par *Jules Raccaud* 399
A propos du divorce entre la Bible et l'Eglise aux Etats-Unis d'Amérique, par *A. Schinz* 433
Les chapitres IV et V du livre de Michée, par *François Ladame* 446

II. VARIÉTÉS

Un document relatif à l'appel adressé de Lausanne à Michel Le Faucheur, en 1634, par *H. Vuilleumier* 513

III. FAITS DIVERS

A propos du procès des Dominicains de Berne (*H. V.*) 527
Notices bibliographiques (*H. V.*). 528
Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne 534

IV. BULLETIN

Pages

VON DOBSCHÜTZ, Ernst. Die vorchristlichen Gemeinden (*P. Chapuis*) 358
FULLIQUET. Pensée théologique de César Malan (*Charles Byse*) 536
GERVIS, Guglielmo. La gloriosa rivelazione nitorno alla creazione del mondo (*Ch. V.*) 547
GUTHE, Hermann. Kurzes Bibelwörterbuch (voir aux Notes bibliographiques) 531
HARNACK, Adolf. Das Wesen des Christentums (voir l'étude de M. *Ed. Logoz*) 5
» » Traduction française (*M. V.*). 550
HOLTZMANN, Oscar. Leben Jesu (*P. Chapuis*) 350
JÆGER, Samuel. Der Weg zu Gott unserm Vater (*J. de R.*) 213
MOREL et CHASTAND. Concordance des évangiles synoptiques (*P. Chapuis*) . 348
MÜLLER, E. F. Karl. Die Bekenntniss-Schriften der reformierten Kirche (voir aux Notes bibliographiques) 528
PAULUS, Nicolaus. Ein Justizmord an vier Dominikanern begangen (*H. Vuilleumier* 374
Sainte Bible (la) illustrée (voir aux Notes bibliographiques) 532
STECK, Rud. Der Berner Jetzerprozess in neuer Beleuchtung (*H. Vuilleumier*) 367
WERNLE, Paul. Die Anfänge unserer Religion (*P. Chapuis*). 358

V. REVUES

Deutsch-evangelische Blätter 106
Monatschrift für die kirchliche Praxis 109, 382, 557
Neue kirchliche Zeitschrift 111, 382, 556
Revue d'histoire ecclésiastique 554
Revue internationale de théologie 384, 558
Revue néo-scolastique 380
Revue philosophique. 552
Rivista cristiana 110, 383, 557
Schweizerische Theologische Zeitschrift 106, 215, 555
Theologische Studien und Kritiken 106, 215, 380, 553
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 108, 381, 555
Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 108, 381, 555
Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 216, 380
Zeitschrift für Kirchengeschichte 215, 381, 553
Zeitschrift für Theologie und Kirche 215, 381, 555
Zwingliana 1902 216

BR
3
R4
année 35

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY